



Nuova storia della filosofia occidentale

Filosofia antica

Anthony Kenny



Piccola Biblioteca Einaudi | Mappe

Il libro

In questo libro si narra la vicenda della nascita della filosofia: il suo fiorire nel bacino del Mediterraneo e lo sviluppo di idee che avrebbero dato forma all'intera parabola del pensiero occidentale, nell'arco di tempo che va dal sorgere delle scuole presocratiche della Ionia e dell'Italia meridionale alla conversione di Agostino al cristianesimo. Al centro del racconto, come nella celebre raffigurazione della Scuola di Atene di Raffaello, si stagliano le due grandi figure di Platone e Aristotele: i due giganti che hanno posto le basi per il pensiero dei millenni successivi, e la cui influenza, nella mentalità e nella società odierne, si rivela ancora molto profonda.

Questo primo volume della *Nuova storia della filosofia occidentale* è il frutto della lunga e approfondita attività di studioso del suo autore. Nella prima parte del libro (capp. I-II) Kenny colloca le figure dei filosofi nel loro contesto storico, spiegando la genesi del pensiero e l'onda d'urto esercitata da quelle idee. Nella seconda (capp. III-IX), la storia del pensiero antico è ricostruita attraverso una presentazione dei principali temi che lo hanno caratterizzato, e che sono alle radici della nostra civiltà.

Edizione italiana a cura di Gianluca Garelli

Sommario:

Crediti iconografici. – Prefazione all'edizione italiana. – Introduzione. I. *Gli inizi: da Pitagora a Platone*. II. *Le scuole filosofiche: da Aristotele ad Agostino*. III. *Come si argomenta: la logica*. IV. *Il sapere e i suoi limiti: la teoria della conoscenza*. V. *Come accadono le cose: la fisica*. VI. *Che cosa c'è: la metafisica*. VII. *Anima e mente*. VIII. *Come vivere: l'etica*. IX. *Dio*. – Tavola cronologica. – Bibliografia. – Indice dei nomi.

Titolo originale *A New History of Western Philosophy. Vol. I. Ancient Philosophy*

© 2004 Sir Anthony Kenny

All rights reserved. The moral rights of the Author have been asserted

This translation is published by arrangement with Oxford University Press

© 2012 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

In copertina: foto Marilia Gallus.

Progetto grafico: Fabrizio Farina.

L'autore

Sir Anthony Kenny è stato Presidente della British Academy e Vicerettore dell'Università di Oxford. È autore di molti studi importanti che hanno per argomento la filosofia della mente, la filosofia della religione e la storia della filosofia. A lui si devono fra l'altro opere su Aristotele, Tommaso d'Aquino, Descartes e Wittgenstein, sia di impianto propriamente scientifico, sia di taglio più divulgativo. Presso Einaudi è uscita, nel 2003, la traduzione italiana della sua monografia su Gottlob Frege.

- Dello stesso autore

- ☐ Frege
- ☐ Nuova storia della filosofia occidentale: Filosofia medievale

**Nuova storia della filosofia
occidentale**

La filosofia antica

Anthony Kenny

**Traduzione e cura di Gianluca
Garelli**

Piccola Biblioteca Einaudi.

Mappe

Filosofia

Crediti iconografici

1. Anassimandro con la meridiana solare, mosaico, I-II secolo d.C.
Treviri, Rheinisches Landesmuseum.
2. Matthew Paris, *Socrate e Platone*, miniatura, XIII secolo.
Oxford, The Bodleian Library, ms Ashmole 304 f. 31v.
3. Erma di Socrate con una citazione del *Critone* platonico, marmo, I-II secolo d.C.
Napoli, Museo Archeologico Nazionale. Su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali.
4. *Cratete e Ipparchia*, affresco, I secolo a.C. circa.
Roma, Museo Nazionale Romano.
(Foto Archivi Alinari, Firenze).
5. La collocazione delle scuole filosofiche nella città di Atene.
Illustrazione di Candace H. Smith.
6. Francesco di Antonio del Chierico, *Aristotele*

- e Fillide*, miniatura,
1546.
Parigi, Bibliothèque
nationale de France,
Petrarca, *Il Trionfo
dell'Amore*, ms Ital.
545.
7. Alessandro toglie la
luce a Diogene,
bassorilievo, I secolo
a.C. - I secolo d.C.
Roma, Museo di Villa
Albani. (Foto Archivi
Alinari, Firenze).
8. Ritratto di Aristotele
attribuito a Lisippo,
marmo, 325 a.C.
Vienna,
Kunsthistorisches
Museum.
9. Crisippo, marmo, III
secolo d.C.
Parigi, Musée du
Louvre. (Foto
Giraudon / The
Bridgeman Art
Library).
10. *Alessandro Magno e
Aristotele*, miniatura.
Londra, The British
Library, Add ms
11912, f. 2.
11. Raffaello Sanzio,
Parmenide ed Eraclito,
affresco, 1510 circa,
particolare dalla
Scuola di Atene.
Città del Vaticano,
Musei Vaticani, Stanza
della Segnatura. (Foto

12. Archivi Alinari,
Firenze).
Erma di Platone,
marmo, 347 a.C. circa.
Città del Vaticano,
Musei Vaticani, Museo
Pio Clementino. (Foto
Archivi Alinari,
Firenze).
13. Donatello, *Giovanni
Antonio da Narni*,
bronzo, 1450-70 circa,
particolare.
Firenze, Museo
nazionale del
Bargello. (Foto
Giraudon / Archivi
Alinari, Firenze).
14. *Aristotele e Averroè*,
miniatura, XVI secolo.
New York, The
Pierpont Morgan
Library, PML 211194.
15. Vittore Carpaccio,
*Sant'Agostino nel suo
studio*, tempera su
tavola, 1502.
Venezia, Scuola di San
Giorgio degli
Schiavoni. (Foto
Archivi Alinari,
Firenze).
16. Maestro delle Sette
Virtù, attribuito a,
miniatura da Petrus de
Abano, *Conciliator
differentiarum
philosophorum et
medicorum*, 1483.
L'Aja, Koninklijke

17. Bibliothek, 166 D 3,
f. a2r.
La cosmologia di
Aristotele in una
miniatura di Giovanni
di Paolo per la *Divina
Commedia* di Dante,
Paradiso, canto XXII,
1442-50 circa.
Londra, The British
Library, Yates-
Thompson, ms 36, f
.169r.
18. Vincenzo Foppa,
Cicerone fanciullo,
affresco, 1464 circa.
Londra, The Wallace
Collection.

Prefazione all'edizione italiana

Nella storia della filosofia, l'Italia occupa una posizione che è insieme importante e peculiare. Per un verso, infatti, molti fra i filosofi più significativi dei secoli passati sono vissuti e hanno lavorato in regioni oggi comprese nello stato italiano. D'altronde, sono pochi i filosofi di spicco che abbiano scritto in lingua italiana. Inoltre, i pensatori italiani che hanno più influenzato la storia della filosofia non operarono nel filone principale della filosofia propriamente detta, bensì piuttosto nelle zone limitrofe fra questa e altre discipline: Dante nel luogo in cui la filosofia incontra la poesia, Machiavelli al confine fra filosofia e politica, e Galileo là dove la fisica stava consumando la propria separazione dalla filosofia naturale. Non che questo, beninteso, dimostri qualcosa circa la natura della filosofia o il carattere peculiare degli italiani: si tratta d'una storia contingente, determinata dal concorso di vicende tra loro indipendenti, di natura insieme politica, linguistica e filosofica.

I primi filosofi che dimorarono in Italia scrissero in greco. Alcuni fra i maggiori presocratici vissero in Sicilia o nel Meridione della penisola italica, in quella che i classicisti chiamano *Magna Graecia*. Parmenide, il padre fondatore dell'ontologia, trascorse la maggior parte della sua lunga esistenza a Elea, poco più di cento chilometri a sud di Napoli. Empedocle, in cui Darwin avrebbe riconosciuto il primo teorico della selezione naturale, era nativo della siciliana Akragas, città che oggi si chiama Agrigento. Nel XIX secolo, alcuni ammiratori ne ribattezzarono il porto con il nome di Porto Empedocle, in onore del filosofo.

Gorgia da Lentini, che di Empedocle era stato discepolo, fu fra i sofisti più celebri. Oratore, inviato dalla sua città a invocare l'aiuto ateniese in una guerra contro Siracusa, destò grande impressione ad Atene, e Platone ne fece il personaggio principale del dialogo che porta il suo nome. Platone stesso, intorno alla quarantina, visse per un po' in Sicilia presso Dione, il cognato del sovrano dell'epoca, Dionigi I. Vi ritornò successivamente a circa sessant'anni, su invito del nipote di Dione, nel frattempo divenuto re con il nome di Dionigi II; ma il suo tentativo di trasformare quel monarca in un re

filosofo ebbe scarso successo.

La prima opera filosofica interamente redatta in latino che ci sia pervenuta è un meraviglioso poema in esametri, scritto a Roma intorno alla metà del I secolo a.C. da Lucrezio, e intitolato *De rerum natura*. I sei lunghi libri di cui è composto espongono, con grande talento artistico, il sistema filosofico di Epicuro. Il poema fu poi letto e apprezzato da Cicerone, il quale, oltre a scrivere in proprio numerosi brevi trattati filosofici, ci ha trasmesso gran parte di quel che oggi sappiamo della filosofia greca, dal tempo di Aristotele al suo. La tradizione stoica tramandata da Cicerone continuò anche dopo la morte di questi, e trovò i suoi esponenti più significativi in Seneca, consigliere di Nerone, e nell'imperatore Marco Aurelio.

A collegare la filosofia antica a quella cristiana di lingua latina furono le opere di sant'Agostino. Sebbene egli fosse nato in Africa, e là avesse condotto la maggior parte della sua esistenza, l'epoca della sua vita in cui fu più prolifico di opere squisitamente filosofiche risale al soggiorno nei pressi di Milano: erano gli anni che ne precedettero e seguirono immediatamente il battesimo, da lui ricevuto nel 387 per mano di sant'Ambrogio. Poco più di un secolo dopo, il logico e politico Boezio, imprigionato in una torre nei pressi di Pavia, avrebbe scritto uno degli ultimi capolavori del pensiero antico: il *De consolatione Philosophiae*.

Anche se la più vecchia università del Medioevo fu istituita in Italia, a Bologna, i principali centri di attività filosofica in epoca medievale furono Parigi e Oxford. Tommaso d'Aquino, nato in Italia, spese la maggior parte della propria carriera didattica a Parigi; ma negli anni Sessanta del Duecento visse comunque per un certo periodo a Orvieto, Roma e Viterbo. Fu nel corso di questo soggiorno italiano che egli completò la sua *Summa contra Gentiles*, scrisse commenti ad Aristotele e intraprese la stesura della *Summa theologiae*. Molte delle idee filosofiche dell'Aquinate vennero poi riproposte con notevole fedeltà nella *Divina Commedia* di Dante. Così, proprio al modo in cui la prima opera filosofica in latino fu il trattato in versi di Lucrezio, anche il primo capolavoro filosofico redatto in lingua italiana fu il grande poema dantesco. Con due campioni del calibro di Lucrezio e Dante, l'Italia detiene senz'altro la palma della poesia filosofica.

La Firenze rinascimentale inaugurò una nuova epoca di venerazione per Platone, dopo il lungo predominio esercitato nel Medioevo dall'aristotelismo. Cosimo de' Medici commissionò a Marsilio Ficino la traduzione delle opere di Platone, mentre fra i membri dell'Accademia neoplatonica di Careggi vi era Giovanni Pico della Mirandola, la cui erudizione spaziava in ogni campo del sapere. L'Italia però fu patria anche di una reazione contro il platonismo: il centro ne fu Padova, base per neo-aristotelici del calibro di Gaetano da Thiene e Pomponazzi.

Il primo filosofo politico italiano fu Marsilio da Padova, il cui *Defensor pacis* del 1324 sostenne la causa imperiale contro quella papale. La filosofia politica moderna ha inizio però con *Il Principe* di Machiavelli, che risale al 1513. A quest'opera seguì, pochi anni dopo, l'*Utopia* di Thomas More, a sua volta ammiratore e biografo di Pico della Mirandola. Un momento tragico nella storia della filosofia italiana fu poi rappresentato, nel 1600, dal rogo di Giordano Bruno, fautore del sistema eliocentrico e assertore della pluralità dei mondi. Fra le vittime dell'Inquisizione ci fu anche Tommaso Campanella, filosofo utopista ed empirista.

Galileo Galilei è considerato da molti il maggiore fra i pensatori italiani. La sua fama si basa naturalmente soprattutto sul contributo offerto alla fisica, ma egli fu anche un importante filosofo della scienza – il primo a far emergere il ruolo essenziale della matematica nell'indagine empirica. Dopo Galileo, tuttavia, la filosofia italiana cessò di occupare il centro della scena. I contributi apportati – rispettivamente al diritto penale e alla filosofia della storia – da Cesare Beccaria e Giambattista Vico, per quanto significativi, furono di minore portata, se paragonati alla produzione dei filosofi tedeschi del XVIII secolo e dei primi decenni del XIX.

Nel corso dell'Ottocento i pensatori italiani, pur ricorrendo spesso a concetti filosofici al fine di sostenere la causa dell'unificazione nazionale, si ispirarono al pensiero tedesco, più che elaborare in loco una scuola filosofica originale. Infine, nel XX secolo l'Europa avrebbe avvertito l'influenza dell'estetica di Benedetto Croce – ma avrebbe risentito anche dell'influsso, decisamente meno fausto, della filosofia politica di Giovanni Gentile.

Nel XIX secolo l'interazione e lo scambio fra i paesi dell'Europa continentale e il mondo anglofono furono costanti. Kant e Hegel esercitarono potentemente la loro influenza nelle università inglesi, mentre sul continente non mancarono pensatori radicali attratti dall'empirismo britannico. Alla fine del secolo il filosofo inglese Bertrand Russell intrattenne una corrispondenza costante con il tedesco Gottlob Frege e con il matematico italiano Giuseppe Peano. Tuttavia, verso la metà del XX secolo le strade dei filosofi continentali e di quelli anglosassoni si separarono, ed essi cominciarono a parlare linguaggi difficilmente in grado di comunicare fra loro.

Si potrebbe rappresentare il mondo della filosofia occidentale, intorno alla metà del secolo scorso, con l'ausilio di un semplice diagramma. Si prenda un quadrato, e lo si suddivida in quattro parti. Nel quadrante superiore sinistro si iscriva l'esistenzialismo allora in voga nella parte occidentale dell'Europa continentale; nel quadrante in alto a destra si collochi invece la tradizione analitica o linguistica predominante nei paesi anglofoni. A sinistra in basso si metta poi il marxismo, che allora costituiva la filosofia ufficiale dell'Europa orientale e della Cina; e in basso a destra si ponga infine la filosofia scolastica della Chiesa cattolica romana.

Se leggiamo il diagramma in orizzontale, vediamo che le posizioni filosofiche rappresentate nella parte superiore avevano una matrice individualistica: per esse la filosofia non era costituita da un insieme di dottrine, bensì da un modo di pensare (il metodo della filosofia analitica) o da uno stile di vita (l'esistenzialismo). Le filosofie della parte inferiore dello schema erano invece legate a istituzioni non filosofiche, le quali pretendevano che le verità più importanti fossero ormai stabilite una volta per tutte. A una lettura verticale, invece, le filosofie dei quadranti di destra erano interessate alla logica formale, mentre quelle dei quadranti di sinistra si vantavano di essere impegnate nella trattazione delle realtà fondamentali dell'esperienza umana.

Nell'ultima parte del XX secolo, però, queste suddivisioni sono venute meno. Il crollo del sistema comunista sovietico ha fatto svanire il sostegno politico che sorreggeva la filosofia marxista, mentre dopo il Concilio Vaticano II le propaggini della scolastica

hanno allentato la loro presa sui seminari cattolici. Molti pensatori continentali cominciarono così a interessarsi all'analisi del linguaggio, e la filosofia anglofona iniziò a perdere quell'arrogante isolazionismo che l'aveva caratterizzata nel periodo del suo apogeo.

Anch'io ho mosso i miei primi passi teorici all'epoca di quell'apartheid filosofico. La mia formazione avvenne dapprima nell'ambito della filosofia scolastica, a Roma, in un'università confessionale preconciliare. Dedicai tuttavia la dissertazione di dottorato all'analisi linguistica e al linguaggio religioso: la portai a termine a Oxford, all'epoca in cui quell'università era considerata il principale centro di studio della filosofia del linguaggio ordinario. Dopo aver ricoperto vari incarichi accademici a Oxford, ho quindi insegnato per molti anni filosofia antica nella scuola d'eccellenza di *Literae Humaniores*. I colleghi cattolici che ebbi a Oxford mi trasmisero l'ammirazione per il genio di Tommaso d'Aquino, e mi resero consapevole dell'abisso che separava lo scolasticismo eclettico insegnato nei seminari dal tomismo genuino. Le rivolte studentesche in corso durante i miei primi anni di insegnamento mi costrinsero poi a fare i conti con i principî fondamentali del neomarxismo. Infine, la redazione di questa *Storia*, durata circa un decennio, mi ha permesso di apprezzare anche i meriti di molti fra quei pensatori continentali che, quando arrivai a Oxford per la prima volta, gli studenti venivano addirittura educati a disdegnare. In questo modo sono giunto per esempio a comprendere che Wittgenstein e Heidegger, a lungo considerati paladini di due scuole inconciliabili e l'una contro l'altra armate, prospettavano – sia pure con stili assai diversi – modi di vedere non del tutto opposti fra loro. Ho finito così per tributare un plauso anche all'opera di filosofi che, come Jürgen Habermas, hanno cercato di combinare i migliori aspetti della filosofia del linguaggio con gli elementi più convincenti della teoria critica. Ecco perché mi auguro che questa *Storia della filosofia*, sebbene sia stata interamente redatta da un punto di vista analitico, possa non risultare ingenerosa anche nei confronti delle tradizioni filosofiche concorrenti.

ANTHONY KENNY

Oxford, marzo 2012

Nota del curatore.

Questo volume riproduce con fedeltà il contenuto di *A New History of Western Philosophy. I: Ancient Philosophy* (Oxford University Press, 2004) di Sir Anthony Kenny, con l'aggiunta di una *Prefazione all'edizione italiana* che l'autore ha redatto appositamente per l'editore Einaudi.

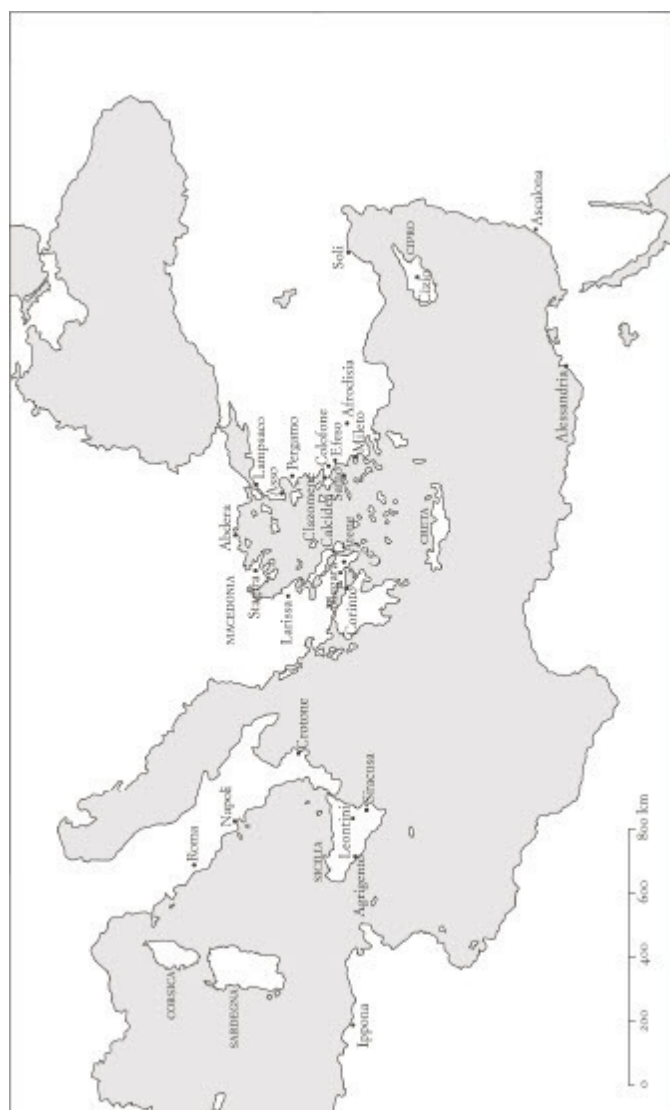
Rispetto all'originale, le poche variazioni apportate dal curatore consistono in:

- adattamento di qualche passaggio (pensato in originale per un pubblico anglofono) al lettore italiano: è il caso soprattutto delle unità di misura, oppure della sostituzione di paragoni fra il greco antico e la lingua inglese con analoghi esempi in italiano (ove ciò sia stato possibile);
- inserimento di rimandi alle fonti citate, ove mancanti;
- integrazione dei rimandi bibliografici in nota, tra parentesi quadre;
- integrazione della bibliografia finale con alcuni titoli (in particolare traduzioni o studi disponibili in italiano) tra parentesi quadre.

Per la resa dei passi d'autore si è fatto di norma riferimento alle traduzioni riportate in bibliografia. Esse hanno richiesto tuttavia numerosi adattamenti, per esigenza di fedeltà all'originale, di coerenza o di congruità semantica con le scelte e lo sviluppo dell'argomentazione. Per questo, in qualche circostanza, è sembrato preferibile tradurre direttamente dalle fonti citate, greche o latine.

Per la realizzazione di questo lavoro mi sono avvalso dei preziosi consigli – spesso davvero decisivi – di Riccardo Bruni, Giacomo Corazzol, Luca Corti, Bianca Danna, Carlo Gabbani, Vittoria Perrone Compagni e Lorenzo Rossi. A loro desidero esprimere qui la mia riconoscenza.

GIANLUCA GARELLI



Introduzione

Perché bisognerebbe studiare la storia della filosofia? Le ragioni per farlo non mancano, ma possono sostanzialmente ricondursi a due ordini di motivi: filosofici e storici. Possiamo studiare i grandi filosofi ormai scomparsi nell'intento di cercare di far luce su temi dell'indagine filosofica odierna. Oppure possiamo essere spinti dal desiderio di comprendere i popoli e le società del passato, e ne leggiamo la filosofia cercando di cogliere il clima concettuale in cui essi hanno pensato e agito. Possiamo leggere i filosofi di altre epoche come ausilio alla risoluzione di problemi filosofici che hanno tuttora un qualche interesse, oppure per accedere in maniera più compiuta all'universo intellettuale di un'epoca passata.

Con questa storia della filosofia, che si estende dalle origini ai giorni nostri, mi auguro di favorire entrambi gli scopi, sia pure in modo diverso nelle varie parti dell'opera, come cercherò di chiarire nella presente introduzione. Ma prima di delineare una strategia di scrittura per la storia della filosofia, è opportuno fermarsi a riflettere sulla natura della filosofia stessa. La parola «filosofia», a seconda di chi la pronuncia, significa cose diverse; ragion per cui anche un'espressione come «la storia della filosofia» si può interpretare in molti modi. Il suo significato dipende da ciò che ogni singolo storico considera l'elemento essenziale della filosofia.

Ciò valeva per Aristotele, che fu il primo storico della filosofia; e valeva anche per Hegel, che nutrì la speranza di esserne l'ultimo, convinto com'era di aver portato la filosofia alla perfezione del suo compimento. I due pensatori concepivano la natura della filosofia in modo molto diverso. Nonostante ciò, essi condividevano tuttavia un certo modo d'intendere il progresso filosofico: per entrambi, nel corso della storia, i problemi filosofici erano stati definiti in maniera sempre più chiara, e avevano dunque potuto ricevere una risposta via via più accurata. Aristotele, nel I libro della *Metafisica*, e Hegel, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, registrando le dottrine filosofiche precedenti le consideravano come passi, ancora esitanti, in direzione della visione teorica che sarebbe poi stata esposta da loro stessi.

Solo chi abbia massima fiducia nella propria qualità di filosofo può peraltro scrivere la storia della filosofia in questo modo. Per lo più, invece, coloro che indagano filosoficamente la storia del pensiero sono tentati di considerare la filosofia non come se questa culminasse nel loro personale lavoro, bensì come un progresso graduale verso la concezione filosofica in auge in quel momento. Ma si tratta di una tentazione cui bisogna resistere. Non c'è forza che possa garantire il progresso della filosofia in una particolare direzione.

Anzi, si può perfino dubitare che la filosofia faccia mai per davvero qualche progresso. I principali problemi filosofici – dicono alcuni – sono tuttora oggetto di dibattito, e pur dopo secoli di discussioni non sembrano affatto più vicini a una soluzione definitiva. Nel XX secolo, il filosofo Ludwig Wittgenstein scriveva:

Si sente sempre ripetere daccapo l'osservazione che la filosofia non farebbe mai un vero progresso, che ci occupiamo ancora degli stessi problemi filosofici di cui già si occupavano i greci. Però chi dice questo non capisce perché sia così / debba essere così. Il fatto è che il nostro linguaggio è rimasto lo stesso e ci induce sempre a fare daccapo le stesse domande. [...]

Leggo: «I filosofi non sono più vicini al significato di "realtà" di quanto non fosse Platone». Che strana situazione. Com'è sconcertante che Platone sia riuscito a spingersi così lontano! O che noi non siamo riusciti a spingerci oltre! Sarà forse perché Platone era *così* intelligente?¹.

La differenza fra ciò che potremmo chiamare l'atteggiamento aristotelico e quello wittgensteiniano, nei confronti del progresso in filosofia, è legata a due modi differenti di guardare alla filosofia stessa: come scienza per un verso, o come arte per l'altro. Infatti nessuna disciplina è tanto difficile da classificare quanto lo è la filosofia: essa presenta somiglianze tanto con le arti quanto con le scienze.

Da una parte, la filosofia sembra somigliare a una scienza, perché il

filosofo è in cerca della verità. In filosofia, a quanto sembra, si fanno delle scoperte: dunque il filosofo, proprio come lo scienziato, è animato dalla sensazione di appartenere a un'impresa intellettuale continua, cooperativa e cumulativa. Se le cose stanno così, egli deve avere familiarità con la letteratura critica corrente, e tenere il passo dello stato delle ricerche. Da questo punto di vista, noi filosofi del XXI secolo abbiamo un vantaggio su quanti in precedenza hanno praticato la nostra disciplina. Non v'è dubbio che ci troviamo sulle spalle di altri filosofi, che erano più grandi di noi; ma ci troviamo comunque più in alto di loro. Abbiamo sopravanzato Platone e Kant, non fosse che per ragioni d'età.

D'altra parte, nell'ambito delle arti, le opere classiche non soffrono del passare del tempo. Se vogliamo imparare la fisica o la chimica, e non la loro storia, oggi come oggi non ci mettiamo a leggere Newton o Faraday. Invece leggiamo le opere letterarie di Omero e Shakespeare, e non solamente per apprendere quali strane cose passassero per la testa della gente in un tempo che fu. Di certo si potrebbe osservare che per la filosofia vale lo stesso. Oggi non leggiamo Aristotele solo per spirito di curiosità antiquaria. La filosofia è essenzialmente opera d'un genio individuale, e Kant non sopravanza Platone più di quanto Shakespeare non superi Omero.

C'è del vero in entrambi questi modi di render conto del sapere filosofico, ma nessuno dei due è vero del tutto, né contiene l'intera verità. Non trattandosi di una scienza, in filosofia non si può propriamente parlare di «stato dell'arte». In essa non ne va dell'espansione della conoscenza o dell'acquisizione di nuove verità sul mondo; il filosofo non è in possesso di contenuti conoscitivi che siano negati ad altri. In filosofia non è questione di conoscenza ma di comprensione; vale a dire, dell'organizzazione di ciò che è saputo. Ma poiché la filosofia è onnicomprensiva e il suo campo è tanto universale, l'organizzazione del sapere che essa richiede è così difficile che solo il genio può riuscirci. Per quanti di noi non sono geni, la sola speranza di venire realmente alle prese con la filosofia consiste allora nell'elevarsi alla mente di qualche grande filosofo del passato.

Sebbene non sia una scienza, nel corso di tutta la sua storia la filosofia ha peraltro intrattenuto un'intima relazione con le scienze.

Molte discipline che nell'antichità e nel Medioevo rientravano nella filosofia hanno ormai da tempo uno statuto scientifico indipendente. Una disciplina rimane filosofica fintantoché i suoi concetti non sono chiariti e i suoi metodi rimangono controversi. Forse però non si danno mai concetti scientifici pienamente chiarificati, né metodi scientifici del tutto incontrovertibili; e se le cose stanno effettivamente così, in ogni scienza vi è sempre un elemento filosofico residuo. Ma una volta che sia possibile porre i problemi in modo non incerto, cioè quando i concetti possiedano una formulazione canonica non controversa e dove emerga un consenso nel metodo per elaborare le soluzioni, ecco che – più che una branca della filosofia – abbiamo una scienza che sta mettendo su casa per conto proprio.

Un tempo la filosofia veniva chiamata vuoi regina delle scienze, vuoi invece loro ancella; forse però sarebbe più opportuno pensarla come il grembo o la levatrice delle scienze stesse. Ma, di fatto, le scienze emergono dalla filosofia non tanto per parto, quanto per scissione. Due esempi, fra i molti possibili, si prestano a illustrare questo stato di cose.

Nel XVII secolo, i filosofi erano piuttosto avvezzi a interrogarsi su quali fra le nostre idee siano innate e quali acquisite. Da tale problema se ne diramano altri due: uno di matrice psicologica (che cosa dobbiamo all'ereditarietà, e che cosa invece all'ambiente?), e uno attinente alla teoria della conoscenza (quanto della nostra conoscenza dipende dall'esperienza, e quanto è indipendente da essa?) La prima questione è stata poi consegnata alla psicologia scientifica, mentre la seconda è rimasta propriamente filosofica. Quest'ultima domanda si venne a sua volta articolando in un certo numero di interrogativi ulteriori, uno dei quali era: la matematica è una mera estensione della logica, oppure costituisce un corpus indipendente di verità? Nel corso del XX secolo, il lavoro di logici e matematici ha dato una risposta precisa alla possibilità di derivare la matematica dalla logica pura. Si trattò di una risposta non filosofica, bensì matematica. Sicché qui all'inizio avevamo una questione filosofica, confusa, che poi si è venuta diramando – rispettivamente in direzione della psicologia e della matematica. Nel mezzo alla filosofia rimane da trattare un residuo, che riguarda la natura delle proposizioni matematiche.

C'è poi un esempio più antico, ancora più complesso. Una branca della filosofia cui Aristotele aveva conferito un posto d'onore è la «teologia». Se oggi leggiamo quanto egli dice, questa disciplina sembra un miscuglio di astronomia e di filosofia della religione. Gli aristotelici cristiani e islamici vi aggiunsero poi elementi tratti dalla dottrina dei loro libri sacri. Fu nel xiii secolo, quando san Tommaso d'Aquino operò una precisa distinzione fra teologia naturale e teologia rivelata, che ebbe luogo la prima scissione importante: dall'agenda filosofica vennero così eliminati i richiami alla Rivelazione. Ci volle invece più tempo perché l'astronomia e la teologia naturale si separassero l'una dall'altra. L'esempio mostra che quanto può venire dismesso dalla filosofia non necessariamente è una scienza: è possibile che si tratti anzi d'una disciplina umanistica, come gli studi biblici. Il caso citato mostra inoltre che la storia della filosofia contiene anche esempi di fusione, oltre che di scissione.

Una somiglianza fra la filosofia e le arti sta nel fatto che entrambi questi ambiti si rapportano in modo significativo a un canone. Quando definisce il contesto dei problemi da affrontare, un filosofo fa riferimento a una serie di testi classici. Non possedendo un oggetto tematico specifico, ma solo metodi caratteristici, la filosofia viene definita come disciplina dal modo di operare dei maggiori fra quanti l'hanno praticata. I primi cui riconosciamo lo status di filosofi, i presocratici, furono anche uomini di scienza, e parecchi di loro furono pure capi religiosi. Essi però ancora non pensavano di condividere un'appartenenza professionale – quella con cui noi, filosofi del XXI secolo, pretendiamo invece di trovarci in continuità. È stato Platone, nei suoi scritti, ad aver adoperato per primo la parola «filosofia» in un senso che in qualche modo si approssima a quello inteso da noi moderni. Quanti fra noi si definiscono filosofi, oggi, possono a buon diritto proclamarsi eredi di Platone e di Aristotele. Ma noi costituiamo solo un piccolo sottoinsieme, nel complesso degli eredi di quei due pensatori. Ciò che ci differenzia dagli altri successori dei grandi filosofi greci, e che ci dà i titoli per ereditarne il nome, è che – a differenza dei fisici, degli astronomi, dei medici o dei linguisti – noi filosofi perseguiamo gli obiettivi di Platone e di Aristotele solo ed esclusivamente con i metodi che già quelli avevano a disposizione.

Se la filosofia si colloca da qualche parte fra le scienze e le arti, quale sarà dunque la risposta alla questione: c'è un progresso, in filosofia?

C'è chi pensa che il compito principale della filosofia consista nel curarci dalla confusione intellettuale. Stando a questo modo – invero modesto – di concepire il ruolo del filosofo, i compiti da affrontare saranno via via storicamente differenti, dal momento che ciascun periodo necessita di una diversa forma di terapia. I nodi con cui la mente indisciplinata finisce per legarsi da sé differiscono da epoca a epoca, e per scioglierli è necessario che il pensiero compia, per così dire, movimenti diversi. Una malattia assai diffusa nella nostra epoca, per esempio, è la tentazione di pensare la mente come fosse un computer, laddove invece epoche precedenti erano magari tentate di pensarla come una centralina telefonica, un organo a pedali, un *homunculus*, o uno spirito. Infermità teoriche peculiari di età precedenti possono essere in stato di latenza, come per esempio la convinzione che le stelle siano esseri viventi; o possono ritornare, come la credenza che gli astri permettano di prevedere il comportamento umano.

Può sembrare, peraltro, che la concezione terapeutica della filosofia consenta solo una variazione nel tempo, ma non un autentico progresso. Ma ciò non è necessariamente vero. Una confusione di pensiero può essere chiarita da un filosofo in modo tanto soddisfacente da non rappresentare più, in seguito, una tentazione per il pensatore incauto. Un esempio del genere sarà preso in considerazione per esteso, nel primo volume di questa *Storia*. Parmenide, il fondatore della disciplina filosofica che è detta ontologia (la scienza dell'essere), basava gran parte del suo sistema su una costante confusione fra diversi sensi del verbo «essere». Platone, in uno dei suoi dialoghi, ne classificò però le ricorrenze in maniera così efficace che poi non ci fu più scusante per tornare a confonderli; anzi, ora ci vuole un grande sforzo di immaginazione filosofica per elaborare esattamente i motivi che, in prima istanza, dovettero indurre Parmenide in confusione.

Un progresso di questo tipo finisce sovente per venir nascosto proprio dal suo successo: una volta che un problema filosofico sia risolto, nessuno lo considera più rilevante per la filosofia. A tal

proposito, vale quel che si dice in un celebre epigramma circa il tradimento: «Per quale ragione il tradimento non prospera mai? | Perché quando prospera nessuno osa chiamarlo così»².

La forma più visibile di progresso in filosofia ne riguarda l'aspetto analitico. La filosofia non progredisce accrescendo con regolarità una certa mole di informazioni: come si è detto, ciò che la filosofia offre non è costituito da una somma di saperi, bensì da un esercizio di comprensione. I filosofi contemporanei, ovviamente, conoscono alcune cose che erano ignote ai più grandi filosofi del passato; ma non si tratta di contenuti propriamente filosofici, bensì di verità scoperte da quelle scienze che è stata la filosofia stessa a generare. Ci sono però anche cose che sono divenute comprensibili ai filosofi dei giorni nostri, e che perfino i maggiori pensatori delle generazioni precedenti non erano invece riusciti a capire. I filosofi, per dirne una, fanno chiarezza nel linguaggio distinguendo fra i diversi sensi delle parole; e una volta fatta una distinzione di questo tipo, i loro futuri colleghi dovranno tenerne conto nelle loro considerazioni.

Si prenda, a titolo d'esempio, il problema della libertà del volere. A un certo punto, nella storia della filosofia, si è stabilita una distinzione fra due tipi di libertà umana: la libertà di indifferenza (cioè la capacità di fare altrimenti) e la libertà di spontaneità (cioè la capacità di fare ciò che si vuole). Una volta fatta questa distinzione, la risposta alla domanda se gli esseri umani godano o meno di libertà del volere va riformulata tenendone il debito conto. Chi credesse che i due tipi di libertà coincidano deve fornire argomenti in grado di mostrarlo; non può semplicemente ignorare la distinzione e sperare di esser preso comunque sul serio, quando si tratta di quel tema.

Non sorprende, data la relazione fra la filosofia e il suo canone, che una forma rilevante di progresso filosofico consista nel fare i conti con i pensieri dei grandi filosofi del passato, e nell'interpretarli. In filosofia, le grandi opere del passato non smarriscono la propria importanza nel tempo – ma i contributi intellettuali da esse apportati non sono statici. Ogni epoca interpreta e applica i testi filosofici classici ai propri problemi e alla proprie aspirazioni. Ciò, in anni recenti, si è palesato soprattutto nel campo dell'etica. Nel

pensiero morale odierno, le opere etiche di Platone e di Aristotele esercitano un'influenza pari a quella esercitata dalle opere di qualsiasi moralista del XX secolo – lo si può verificare facilmente, consultando un qualunque indice delle citazioni; ma essi sono interpretati e adoperati in modi molto diversi rispetto al passato. Questi nuovi utilizzi e interpretazioni determinano un autentico miglioramento della nostra comprensione di Platone e di Aristotele; ma ovviamente si tratta d'una comprensione di tipo assai diverso da quella che può offrire un nuovo studio sulla cronologia dei dialoghi di Platone, o una comparazione stilometrica fra le varie opere etiche di Aristotele. La nuova luce che ne riceviamo assomiglia piuttosto all'incremento della nostra capacità di apprezzare Shakespeare che può determinarsi quando assistiamo a un'inedita e intelligente messa in scena del *Re Lear*.

Lo storico della filosofia – filosofico o storico che sia il suo interesse principale – non può fare a meno di essere tanto filosofo quanto storico. A uno storico della pittura non si richiede d'essere pittore, né uno storico della medicina, in quanto storico, deve esercitare la scienza medica. Ma uno storico della filosofia non può fare a meno di fare filosofia, nel momento stesso in cui si appresti a scriverne la storia. Qui non si tratta solo del fatto che chi è ignaro di filosofia sarà un cattivo storico del pensiero; è altrettanto vero infatti che chi non ha assolutamente idea di come si cucini sarà un cattivo storico dell'arte culinaria. Ma il legame che unisce la filosofia alla sua storia è assai più stretto. Proprio il compito storiografico costringe infatti lo storico della filosofia a parafrasare le opinioni degli autori da lui studiati; ad addurre ragioni per cui i pensatori del passato le hanno sostenute; a speculare sui taciti assunti che sono impliciti nei loro argomenti; e infine a valutare la coerenza e la coerenza di ciò che ne hanno inferito. Ma offrire ragioni sussidiarie per trarre delle conclusioni, scoprire le premesse nascoste nelle argomentazioni, e valutarne logicamente le inferenze, sono attività filosofiche a pieno titolo. Di conseguenza, ogni seria storia della filosofia dev'essere essa stessa un esercizio di filosofia, oltre che di storia.

D'altra parte, lo storico della filosofia deve conoscere il contesto storico in cui i filosofi del passato hanno scritto le loro opere. Quando intendiamo spiegare certe azioni avvenute nella storia, ci chiediamo quali siano i moventi di chi le ha compiute; e se

troviamo una buona ragione, pensiamo di averne compreso l'azione. Se invece concludiamo che chi ha agito non aveva motivi validi per farlo, anche sforzandoci di assumerne il punto di vista, dobbiamo andare in cerca di spiegazioni diverse e più complicate. Ciò che è vero per le azioni è vero anche per la scelta di una prospettiva filosofica. Se lo storico della filosofia scopre una ragione capace di spiegare bene la dottrina d'un filosofo del passato, il suo compito è terminato. Ma se conclude che le ragioni di quel filosofo apparentemente non erano valide, lo attende un compito ulteriore e molto più difficile: spiegarne la dottrina riportandola al contesto in cui essa ha fatto la sua comparsa – in termini magari sociali, oltre che intellettuali³.

Il legame fra storia e filosofia è però stretto anche quando si svolge un'indagine di prima mano, in cerca d'una delucidazione filosofica originale. In epoca moderna tutto ciò è stato mostrato con massima perspicuità dal capolavoro di un grande filosofo tedesco del XIX secolo, Gottlob Frege: *I fondamenti dell'aritmetica* (1884). Quasi la metà del libro di Frege è dedicata a discutere e confutare il punto di vista di altri filosofi e altri matematici. Mentre discute le opinioni altrui, Frege fa però in modo che nell'esame si insinui astutamente qualcuna delle sue concezioni: il che alla fine gli rende molto più agevole la presentazione della propria teoria. Ma lo scopo principale della sua lunga disamina polemica è convincere i lettori della serietà dei problemi ai quali egli offrirà soluzioni nel seguito. Senza questo preambolo, dice, ci mancherebbe il prerequisite indispensabile per imparare alcunché: la conoscenza della nostra ignoranza.

La maggior parte delle storie della filosofia, in quest'epoca votata allo specialismo, è costituita da opere redatte a più mani da esperti di ambiti e periodi diversi. Nell'invitarmi a scrivere, da solo, una storia della filosofia da Talete a Derrida, Oxford University Press ha ritenuto invece che sia ancora proficuo presentare lo sviluppo della filosofia da un singolo punto di vista, legando in una narrazione unitaria, attraverso lo sviluppo di tematiche fra loro connesse, la filosofia antica, quella medievale, quella d'età moderna e quella contemporanea. L'opera conterà di quattro volumi: il primo coprirà i secoli che vanno dagli inizi della filosofia alla conversione di sant'Agostino, avvenuta nel 387 d.C. Il secondo riprenderà la storia

da Agostino fino al Concilio Lateranense del 1512. Il terzo si concluderà con la morte di Hegel nel 1831. Il quarto e ultimo volume condurrà il racconto fino alla fine del secondo millennio.

Ovviamente, non posso pretendere di spacciarmi per esperto di tutti i numerosi filosofi di cui tratterò nei diversi volumi di quest'opera. Comunque, ho pubblicato libri su figure di rilievo all'interno di ciascuno dei periodi cui sono dedicati i quattro tomi⁴: Aristotele, Tommaso d'Aquino, Descartes, nonché Frege e Wittgenstein. Mi auguro che il lavoro impiegato in questi studi mi abbia dato la capacità di penetrare con lo sguardo all'interno dello stile filosofico di quattro epoche diverse nella storia del pensiero. Di certo, mi ha dato il senso della perenne importanza che in filosofia conservano certi problemi e certe intuizioni.

Spero che il modo in cui ho scritto la mia storia della filosofia sia in grado di tener conto dei punti che ho messo in rilievo in questa introduzione. Personalmente, non credo di patire d'alcuna illusione progressista secondo cui lo stato attuale della filosofia rappresenterebbe il punto più alto mai raggiunto finora dagli sforzi dei pensatori. Al contrario, il mio proposito principale nello scrivere il libro è mostrare che per molti aspetti il pensiero dei grandi filosofi scomparsi non è affatto datato, e che oggi l'attenta lettura delle grandi opere filosofiche che abbiamo avuto il privilegio di ereditare può risultare filosoficamente illuminante.

Il nucleo di ogni storiografia filosofica è l'esegesi: cioè la puntuale lettura e interpretazione di testi filosofici. L'esegesi, a sua volta, può essere di due tipi: immanente o esterna. Nell'esegesi interna o immanente, l'interprete cerca di restituire la coerenza e la consistenza del testo, impiegando il principio di carità ermeneutica. Nell'esegesi esterna, invece, l'interprete cerca di metterne in evidenza il significato, per comparazione e contrapposizione rispetto ad altri testi.

L'esegesi può costituire la base dei due modi di affrontare l'indagine storica, alquanto differenti fra loro, che ho descritto all'inizio della presente introduzione. Nel primo, che possiamo chiamare *filosofia storica*, lo scopo consiste nel raggiungere una verità filosofica o una comprensione filosofica riguardo alla materia o alla questione discussa nel testo. Tipica della filosofia storica è la ricerca delle

ragioni sottese alle affermazioni del testo studiato, o la loro giustificazione. Nell'altro atteggiamento, che è la *storia delle idee*, lo scopo invece non è raggiungere la verità circa la questione specifica che si ha per le mani, bensì giungere a comprendere un determinato personaggio, un'epoca, o una serie di eventi storici. Tipica dello storico delle idee è la ricerca non tanto delle ragioni, quanto delle fonti, delle cause o delle motivazioni per cui il testo che si ha di mira dice quel che dice.

Entrambe queste discipline si basano sull'esegesi; fra le due, però, è la storia delle idee quella più fedelmente vincolata all'accuratezza e alla sensibilità della lettura testuale. Si può essere infatti un buon filosofo pur essendo un esegeta mediocre. All'inizio delle sue *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein presenta una discussione della teoria del linguaggio di sant'Agostino⁵. Quanto egli scrive in proposito, sul piano esegetico, è piuttosto dubbio; ma ciò non indebolisce la forza della sua critica filosofica alla teoria "agostiniana" del linguaggio. Wittgenstein però non pensava davvero di essere intento a fare una filosofia storica – non più, peraltro, di quanto si pensasse impegnato a fare storia delle idee. Invocare il grande Agostino quale autore di quell'erronea teoria aveva semplicemente l'intenzione di segnalare che il malinteso in questione era cosa di cui valeva la pena andare all'attacco.

Nelle varie storie della filosofia, le competenze da storico e quelle da filosofo vengono esercitate in proporzioni differenti. La debita proporzione cambia a seconda dell'intento dell'opera e dell'ambito filosofico in questione. Mirare alla comprensione storica oppure alla chiarificazione filosofica è, in entrambi i casi, un modo legittimo di avvicinare la storia della filosofia; tanto l'una quanto l'altra cosa, però, presentano i loro rischi. Gli storici che studiano la storia del pensiero senza personale coinvolgimento nei problemi filosofici su cui si sono esercitati i pensatori del passato peccano probabilmente di superficialità. I filosofi che leggono i testi antichi, medievali o di età moderna senza conoscere il contesto storico nel quale questi furono scritti è probabile che pecchino invece di anacronismo. È raro imbattersi in uno storico della filosofia che sia in grado di procedere con sicurezza, senza cadere in una di queste due trappole.

Ciascuno di questi errori rischia di annientare lo scopo dell'impresa. Uno storico indifferente ai problemi filosofici che hanno travagliato gli scrittori del passato non ha veramente capito come costoro andavano elaborando il loro pensiero. Un filosofo che ignori lo sfondo storico dei classici del passato non riuscirà invece a gettare nuova luce sulle questioni che oggi ci interessano, limitandosi a presentare pregiudizi contemporanei rivestiti di abiti stravaganti.

Questi due rischi costituiscono una minaccia che, nelle diverse aree della storia della filosofia, assume proporzioni differenti.

Nell'ambito della metafisica, ciò da cui bisogna guardarsi maggiormente è la superficialità: a chi sia privo di interesse personale per i problemi filosofici fondamentali, i sistemi dei grandi pensatori del passato sembreranno solamente una strana bizzarria. Nella filosofia politica, il grande pericolo è costituito invece dall'anacronismo: quando leggiamo le critiche di Platone o di Aristotele alla democrazia, queste non avranno per noi né capo né coda se non sappiamo qualcosa sulle istituzioni dell'antica Atene. Fra metafisica e filosofia politica si collocano poi l'etica e la filosofia della mente: campi nei quali i due rischi di cui sopra costituiscono una minaccia all'incirca di pari intensità.

In questi volumi, tenterò di essere sia uno storico dall'atteggiamento filosofico, sia un filosofo storicamente avvertito. La struttura delle storie della filosofia scritte a più mani a volte è cronologica, altre volte tematica. Io cercherò una combinazione di entrambi questi approcci, offrendo in ciascuno dei volumi prima una rassegna cronologica, poi una trattazione tematica di particolari argomenti filosofici che hanno fatto mostra di conservare la loro importanza nel tempo. Il lettore che abbia un primario interesse storico potrà focalizzarsi sulla rassegna cronologica, facendo riferimento – ove necessario – agli ampliamenti offerti dalle sezioni tematiche. Il lettore più interessato alle questioni filosofiche si concentrerà invece sulle sezioni tematiche dei vari volumi, tornando a fare riferimento alle rassegne cronologiche per collocare le singole questioni nel loro contesto.

In questo primo volume presento allora, nella prima parte, un percorso cronologico tradizionale da Pitagora ad Agostino, e nella seconda una trattazione più dettagliata di argomenti a proposito dei

quali, credo, abbiamo ancora molto da imparare dai nostri predecessori della Grecia classica e della Roma imperiale. I soggetti di queste sezioni tematiche sono stati selezionati, in parte, con un occhio rivolto al modo in cui tali temi si svilupperanno nei volumi successivi dell'opera.

Il livello di preparazione del pubblico al quale ho in mente di rivolgermi è quello di studenti universitari del secondo o del terzo anno. Mi rendo conto, peraltro, che molti di coloro che sono interessati alla storia della filosofia possono essere a loro volta iscritti a corsi di studio di argomento non principalmente filosofico. Di conseguenza, farò del mio meglio per non presupporre nel lettore una dimestichezza con i tecnicismi o la terminologia peculiari della filosofia contemporanea. Mi propongo inoltre di scrivere in uno stile abbastanza chiaro e semplice, in modo tale che con il racconto di questa storia possano dilettarsi anche coloro che la leggono non per ragioni curricolari di studio, ma per chiarirsi le idee e soddisfare un interesse personale.

1 Ts-213, 424r [L. WITTGENSTEIN, *The Big Typescript*, a cura di A. De Palma, Einaudi, Torino 2002, pp. 422-23].

2 «Treason doth never prosper, what's the reason? | For if it prosper none dare call it treason». Si tratta di un epigramma di Sir John Harrington (1561-1612) [N.d.T.].

3 La vastità di questo compito è ben messa in evidenza da Michael Frede nell'introduzione dei suoi *Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1987.

4 Cfr. A. KENNY, *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1978; *Aristotle on the Perfect Life*, Clarendon Press, Oxford 1993; *Aquinas on Mind*, Routledge, New York 1993; *Aquinas on Being*, Clarendon Press, Oxford 2002; *Descartes: A Study of his Philosophy*, Random House, New York 1968; *Descartes: Philosophical Letters*, Clarendon Press, Oxford 1970; *Frege. An Introduction to the Founder of Modern Analytic Philosophy*, Penguin, London 1995 (trad. it. *Frege*, Einaudi, Torino 2003); *Wittgenstein*, Penguin, Harmondsworth 1973 (trad. it. *Wittgenstein*, Bollati Boringhieri, Torino 1984); *The Legacy of Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1984.

⁵ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche* (1953), a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1983, I. I [N.d.T.].

NUOVA STORIA DELLA FILOSOFIA OCCIDENTALE

I. LA FILOSOFIA ANTICA

Capitolo primo

Gli inizi: da Pitagora a Platone

La storia della filosofia non incomincia con Aristotele, ma è con lui che ha inizio la storiografia filosofica. Aristotele è stato il primo filosofo ad aver sistematicamente studiato, registrato e criticato l'opera dei filosofi che erano venuti prima di lui. Nel I libro della *Metafisica* egli sintetizza l'insegnamento dei suoi predecessori, da quei lontani antenati intellettuali che furono per lui Pitagora e Talete, fino a Platone, che fu suo maestro per vent'anni. A tutt'oggi, Aristotele costituisce una delle fonti più ricche e più affidabili delle informazioni di cui disponiamo circa la filosofia ai suoi primi passi.

Le quattro cause.

Aristotele presenta una classificazione dei primi filosofi greci che corrisponde alla struttura del suo sistema delle quattro cause. Egli riteneva che l'indagine scientifica investigasse soprattutto le cause delle cose, e che tali cause fossero di quattro tipi: la causa materiale, la causa efficiente, la causa formale e la causa finale. Per chiarire, sia pure un po' rozzamente, che cosa Aristotele avesse in mente in proposito, pensiamo a quanto segue: quando Alfredo cucina un risotto, le cause materiali del risotto sono gli ingredienti che occorrono nella preparazione, la causa efficiente è il cuoco stesso, la ricetta è la causa formale, e la soddisfazione del cliente del suo ristorante è la causa finale. Aristotele credeva che una comprensione scientifica del mondo richiedesse un'indagine sul funzionamento delle cause in ciascuno di questi ambiti (*Metaph.* A 3. 983a24-b17).

I primi filosofi attivi sulla costa greca dell'Asia Minore si concentrarono sulla causa materiale: essi cercarono gli ingredienti di base del mondo in cui viviamo. Talete e i suoi successori posero la seguente questione: a livello del suo fondamento, da che cosa è costituito il mondo? Di acqua, di aria, di fuoco, ovvero di terra? O magari da una combinazione di alcuni o di tutti fra questi elementi?

(*Metaph.* A 3. 983b20-84a16). Ora anche se disponiamo d'una risposta per questa domanda, pensava Aristotele, è chiaro che ciò non basta a soddisfare la nostra curiosità scientifica. Gli ingredienti di una pietanza non si combinano assieme da soli: c'è bisogno di un agente che operi su di essi, sminuzzandoli, mescolandoli, rimessandoli, riscaldandoli o cose del genere. Alcuni di questi primi filosofi, ci dice Aristotele, erano consapevoli di tutto ciò, e fecero delle congetture su quali fossero gli agenti del mutamento e dello sviluppo dell'universo. A volte, a svolgere tale ruolo sarebbe stato proprio uno di quei medesimi ingredienti: in tal senso, la suggestione più promettente era offerta dal fuoco, in quanto si trattava del meno inerte fra gli elementi. Più spesso, quel compito sarebbe stato attribuito invece a un qualche agente esterno, o a una coppia di agenti, in entrambi i casi descritti in modo più astratto e più pittoresco, come Amore o Desiderio o Contesa, oppure il Bene e il Male (*Metaph.* A 3-4. 984b8-31).

Nel frattempo, in Italia – sempre secondo Aristotele – si erano riuniti intorno a Pitagora filosofi di orientamento matematico, le cui indagini presero un corso alquanto diverso. Una ricetta, oltre a elencare gli ingredienti, conterrà parecchi numeri: tanti grammi di questo, tanti litri di quello, eccetera. Nella ricetta del mondo, i pitagorici erano più interessati ai numeri che agli ingredienti stessi. Essi supponevano, dice Aristotele, che gli elementi numerici fossero gli elementi di tutte le cose, e che l'insieme dei cieli costituisse una scala musicale. Nella loro indagine, i pitagorici erano stati ispirati dalla scoperta che la relazione fra le note della scala musicale, suonata su una lira, corrisponde alle diverse proporzioni numeriche che sussistono tra le lunghezze delle corde. Essi generalizzarono allora questa idea secondo cui le differenze qualitative potevano risultare da differenze numeriche. La loro, nei termini di Aristotele, fu un'indagine sulle cause formali dell'universo (*Metaph.* A 5. 985b23-986b2).

Venendo ai suoi immediati predecessori, Aristotele dice che Socrate aveva preferito concentrarsi sull'etica piuttosto che studiare il mondo naturale, mentre Platone, nella sua teoria filosofica, aveva combinato gli atteggiamenti delle due scuole di Talete e di Pitagora. Ma la teoria platonica delle idee, per quanto costituisse il sistema scientifico più ampio e comprensivo messo a punto fino ad allora,

ad Aristotele – per ragioni che egli riassume nel I libro della *Metafisica*, e sviluppa in numerosi suoi trattati – sembrava insoddisfacente, sulla base di vari motivi. C'erano così tante cose da spiegare, eppure le idee non facevano che aggiungere nuovi elementi, bisognosi a loro volta di spiegazione: dunque non offrivano una soluzione, ma accrescevano il problema (*Metaph.* A 5. 990b1 sgg.).

Le trattazioni che incominciano con una rassegna dei contributi precedenti sull'argomento cercano, per lo più, di mostrare che tutto il lavoro svolto fino a quel punto ha lasciato una lacuna che sarà ora colmata dall'originalità della ricerca di chi scrive. La *Metafisica* di Aristotele, in questo senso, non fa eccezione. Il suo proposito, nemmeno troppo recondito, è mostrare come i filosofi precedenti abbiano omesso di considerare la componente residua del quartetto causale: la causa finale, che nella sua filosofia della natura avrebbe svolto un ruolo assai più significativo (*Metaph.* A 5. 988b6-15). Ne concludeva Aristotele: su tutto ciò che tratta, la filosofia delle origini non fa che esprimere dei balbettii, dal momento che, ai suoi inizi, essa non è che in uno stadio infantile (*Metaph.* A 5. 993a15-7).

Un filosofo odierno che legga i frammenti superstiti dei primi pensatori greci è impressionato non tanto dalle domande che questi ponevano, quanto dal metodo che usavano per cercare di rispondervi. Dopo tutto, anche il libro della *Genesi* ci offre risposte ai quattro interrogativi sulle cause poi posti da Aristotele. Se domandiamo quale sia l'origine del primo essere umano, per esempio, esso ci dice che la causa efficiente fu Dio, che la causa materiale fu la polvere della terra, che la causa formale furono l'immagine e la somiglianza divine, e che la causa finale fu, per l'uomo, il dominio sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo, e su ogni cosa vivente in terra. Eppure la *Genesi* non è un'opera di filosofia.

D'altra parte, Pitagora è noto soprattutto non già per aver risposto a qualcuna delle domande di Aristotele, ma per aver dimostrato il teorema che il quadrato costruito sull'ipotenusa di un triangolo rettangolo ha un'area equivalente alla somma dei quadrati costruiti sugli altri due lati. E ancora, i greci di epoca più tarda credevano che Talete fosse stato il primo ad aver previsto con precisione

un'eclissi solare, nell'anno 585 a.C. Queste conquiste costituiscono certamente dei successi per la geometria e per l'astronomia, ma non per la filosofia.

Il fatto è che la distinzione fra religione, scienza e filosofia a quell'epoca non era chiara come poi sarebbe diventata in secoli successivi. L'opera di Aristotele e del suo maestro Platone offre un paradigma di filosofia valido per ogni epoca, e fino ai giorni nostri chiunque ricorra al titolo di «filosofo» pretende di essere uno dei loro eredi. Si può constatare che chi scrive sulle riviste filosofiche del XXI secolo adopera le medesime tecniche di analisi concettuale, e spesso ripete o respinge gli stessi argomenti teorici rinvenibili negli scritti di Platone e Aristotele. Ma in tali scritti ci sono molte altre cose che, ai giorni nostri, non si riterrebbero pertinenti a una trattazione filosofica. A partire dal VI secolo a.C. elementi propriamente religiosi, scientifici e filosofici fermentano assieme in un unico calderone culturale. Dalla distanza temporale in cui ci troviamo, filosofi, scienziati e teologi possono, tutti quanti, guardare a questi primi pensatori come ai propri capostipiti intellettuali.

I milesii.

Di Talete di Mileto (625 circa-545 a.C.), considerato tradizionalmente il padre fondatore della filosofia greca, sono stati registrati solamente due detti. Essi ben illustrano il *mélange* di scienza e religione di cui si è appena detto, perché la prima di quelle massime era «ogni cosa è piena di dèi», e la seconda «l'acqua è il principio di tutto». Talete fu un geometra, il primo a scoprire il metodo per inscrivere un triangolo rettangolo in un cerchio; egli celebrò questa scoperta sacrificando un bue agli dèi (D.L. 1.24-25). Calcolò l'altezza delle piramidi prendendo le misure della loro ombra, nell'ora del giorno in cui la lunghezza dell'ombra che egli stesso proiettava era identica alla sua altezza. Seppe anche mettere in pratica la sua conoscenza della geometria: dopo aver provato che triangoli dotati di un lato uguale e di angoli uguali sono congruenti, si servì di questo risultato per determinare le distanze fra le navi sul mare.

Talete godette inoltre di fama come astronomo e meteorologo. Oltre ad aver predetto l'eclissi, si dice che per primo abbia dimostrato che

l'anno è costituito di 365 giorni, e abbia stabilito le date dei solstizi d'estate e d'inverno. Studiò le costellazioni e tentò delle stime circa le dimensioni del sole e della luna. Seppe ben mettere a profitto la propria perizia di meteorologo: prevedendo un raccolto di olive migliore del solito, prese in affitto tutti i frantoi e, avendone il monopolio, fece una fortuna. Pertanto, disse Aristotele, Talete aveva dimostrato che i filosofi potrebbero facilmente arricchirsi, se mai lo volessero (*Pol.* 1.11. 1259a6-18).

Se è vera anche solo la metà delle storie che nell'antichità correavano su Talete, egli fu un uomo dai molteplici ruoli. Ma il ritratto che ne fa la tradizione è ambiguo. Da una parte, la sua figura è quella d'un personaggio pieno d'intraprendenza filosofica ed esperto politico e militare. Dall'altra, il suo nome è diventato sinonimo di svagatezza e distrazione. È Platone, fra gli altri, a raccontare la seguente storiella:

Talete [...] mentre osservava le stelle e guardava in alto cadde in un fosso, e una serva tracia, si dice, si burlò di lui molto spiritosamente, domandandogli come potesse pretendere di osservare le cose del cielo quando non sapeva vedere quel che aveva davanti ai piedi (*Theaet.* 174a).

Circolava poi anche una storia improbabile, secondo cui Talete avrebbe trovato la morte proprio in seguito a una caduta del genere, mentre osservava le stelle.

Talete fu annoverato fra i Sette Sapienti – o savi – di Grecia, al pari di Solone, il grande legislatore di Atene. Gli sono stati attribuiti numerosi aforismi. Diceva che prima di una certa età era troppo presto perché un uomo si sposasse – e che dopo quell'età era troppo tardi. Quando gli fu chiesto perché non avesse bambini, disse: «perché io ai bambini voglio bene».

Le affermazioni di Talete hanno inaugurato molti secoli di disdegno filosofico nei confronti del matrimonio. Chi provi a elencare una dozzina di filosofi di effettiva grandezza scoprirà probabilmente che la lista consiste quasi per intero di scapoli. Un elenco plausibile, per esempio, potrebbe includere Platone, Agostino, Tommaso d'Aquino, Duns Scoto, Descartes, Locke, Spinoza, Hume, Kant e Wittgenstein:

nessuno di loro era sposato. Aristotele e Hegel sono le grandi eccezioni che smentiscono la regola secondo cui la vita matrimoniale è incompatibile con la filosofia.

Anche nell'antichità si faticava a capire perché Talete avesse assunto l'acqua come principio ultimo di spiegazione della realtà. La terra, diceva Talete, poggia sull'acqua come un ceppo che galleggia su una corrente; ma allora, chiedeva Aristotele, su che mai poggia l'acqua? (*De cael.* 2. 13. 294a28-34). Talete però andava oltre, e diceva che tutto proviene dall'acqua, e in un certo senso è costituito di acqua. Ancora una volta, le ragioni per cui lo affermava erano oscure, e Aristotele poteva solamente congetturare che ciò dipendesse dal fatto che tutti gli animali e le piante hanno bisogno di acqua per vivere, oppure che il seme è umido (*Metaph. A* 3. 983b17-27).

Meno arduo è fare i conti con la cosmogonia di Anassimandro di Mileto, compatriota di Talete e più giovane di lui (morì intorno al 547 a.C.). Delle sue concezioni sappiamo un po' di più, perché egli lasciò un libro dal titolo *Sulla natura*, scritto in prosa – un mezzo espressivo che allora stava appena incominciando a diffondersi. Come a Talete, anche ad Anassimandro sono state attribuite un certo numero di scoperte scientifiche originali: la prima carta geografica del mondo conosciuto, la prima carta celeste, la prima meridiana solare nota in Grecia, e anche un orologio per misurare il tempo in ambienti chiusi. Pensava che la terra fosse di forma cilindrica, al modo di una colonna tozza e non più alta di un terzo del suo diametro. Intorno al mondo erano collocate gigantesche ruote piene di fuoco; ciascuna di esse era perforata, e attraverso i fori il fuoco poteva essere visto dall'esterno; a tali fori corrispondevano il sole, la luna e le stelle. Le eclissi del sole e le fasi lunari erano attribuite all'ostruzione di quelle aperture. Il fuoco celeste, che al presente sarebbe stato per lo più nascosto, un tempo era una grande palla in fiamme che circondava la terra appena generata; all'esplosione di questa palla, intorno ai suoi frammenti sarebbe cresciuta una sorta di corteccia.

Anassimandro era molto colpito dal modo in cui gli alberi crescono e perdono la corteccia. Egli si servì così di tale analogia per spiegare l'origine degli esseri umani. Altri animali, osservava, subito dopo la

nascita sono in grado di badare a se stessi, mentre gli umani hanno bisogno di un lungo svezzamento. Se fossero sempre stati come sono ora, la specie umana non sarebbe sopravvissuta. In un'età precedente, secondo le sue congetture, gli esseri umani trascorrevano l'infanzia nascosti in una ruvida scorza, avevano l'aspetto di pesci e vivevano nell'acqua. All'epoca della pubertà, gli umani perdevano la loro scorza e saltavano sulla terraferma, in un ambiente nel quale potevano badare a se stessi. Per questa ragione Anassimandro, che peraltro non era vegetariano, raccomandava che ci si astenesse dal mangiare il pesce, in quanto antenato della razza umana (KRS 133-7).

La cosmologia di Anassimandro è per molti aspetti più sofisticata di quella di Talete. In primo luogo, egli non va alla ricerca di un qualche sostegno per la terra: questa resta ferma dov'è perché è equidistante da tutto il resto, e non c'è ragione per cui dovrebbe muoversi in una direzione piuttosto che in un'altra (DK 12 A11; Aristotele, *De cael.* 2. 13. 295b10).

In secondo luogo, Anassimandro pensa che sia un errore identificare il principio materiale che costituisce l'universo con uno qualsiasi degli elementi che possiamo vedere intorno a noi nel mondo che abitiamo, come per esempio l'acqua o il fuoco. Il principio fondamentale delle cose, diceva, dev'essere illimitato ovvero indefinito (*apeiron*). La parola greca usata da Anassimandro è spesso resa con «l'infinito», ma è una traduzione che le dà un tono troppo enfatico. Ci è ignoto se egli abbia pensato che il principio di cui parlava avesse o meno un'estensione priva di termini nello spazio; mentre sappiamo che esso non aveva né principio né fine nel tempo, e che non apparteneva ad alcun tipo o ad alcuna classe particolare di cose. “Materiale eterno” è probabilmente la parafrasi meno approssimativa che ci sia dato farne. Aristotele avrebbe in seguito raffinato questa nozione elaborando il suo concetto di materia prima¹.



1. Anassimandro con la meridiana solare, mosaico, I-II secolo d.C.

In terzo luogo, Anassimandro ha offerto una descrizione delle origini del mondo attuale e ha spiegato quali forze, con la loro azione, ne abbiano determinato l'esistenza – indagandone, come direbbe Aristotele, tanto la causa efficiente quanto la causa formale. Vedeva l'universo come un campo di opposti in lotta fra loro: caldo e freddo, secco e umido. A volte a dominare è un elemento della coppia di opposti, a volte l'altro: essi prendono reciprocamente il sopravvento e poi si ritirano, e il loro interscambio è governato da un principio di reciprocità. Come Anassimandro afferma poeticamente nel suo unico frammento superstite, essi «si pagano l'un l'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo» (DK 12 B1; PP, p. 44). Perciò, si congettura, in inverno il caldo e il secco pagano al freddo e all'umido il fio dell'aggressione che hanno loro inflitto in estate. Il caldo e il freddo sono stati i primi opposti a fare la loro comparsa, per via di separazione da un

originario uovo primordiale costituito dal materiale indeterminato, grezzo ed eterno. Da questa coppia si sono poi sviluppati il fuoco e la terra che, come abbiamo detto, stanno alle origini del cosmo attuale.

Anassimene (la cui maturità si colloca intorno al 546 a.C., e che morì nel 525), più giovane di Anassimandro di una generazione, è l'ultimo esponente del trio dei cosmologi milesii. Per molti aspetti è più vicino a Talete che ad Anassimandro, ma sarebbe erroneo pensare che con lui la scienza regredisca, anziché progredire. Come Talete, Anassimene pensò che la terra dovesse poggiare su qualcosa, ma a farle da cuscino propose fosse l'aria e non l'acqua. La terra stessa è piatta, e tale è la forma dei corpi celesti. Questi, invece di ruotare al di sopra e al di sotto di noi in un corso diurno, hanno un movimento circolare orizzontale simile a quello di un berretto intorno a una testa (KRS 151-6). Il sorgere e il tramontare dei corpi celesti trova apparentemente spiegazione nel ribaltamento della terra, che è piatta. Per quanto riguarda il principio ultimo delle cose, Anassimene ritenne che la materia illimitata concepita da Anassimandro fosse troppo rarefatta, e optò, come Talete, per individuare il principio fondamentale in uno degli elementi esistenti, sebbene poi egli a tal fine scegliesse l'aria e non l'acqua.

Quando è in stato di equilibrio stabile, l'aria è invisibile, ma quando viene mossa e condensata essa diviene dapprima vento, poi nuvola e poi ancora acqua; e infine l'acqua per condensazione diviene fango e poi pietra. Rarefacendosi, invece, l'aria diviene fuoco, completando così la gamma degli elementi. In tal modo, rarefazione e condensazione possono trar fuori ogni cosa dal sostrato costituito dall'aria (KRS 140-1). A sostegno della propria affermazione, Anassimene faceva appello all'esperienza, anzi perfino a un esperimento, che il lettore può facilmente ripetere anche per conto suo. Soffiatevi sulla mano, prima con le labbra serrate, e poi con la bocca aperta: la prima volta l'aria soffiata vi sembrerà fredda, la seconda sembrerà calda. Ciò, sosteneva Anassimene, mostra la connessione che sussiste fra densità e temperatura (KRS 143).

Il ricorso all'esperimento, e l'intuizione per cui i mutamenti qualitativi sono legati a mutamenti quantitativi, contraddistinguono Anassimene come uno scienziato in embrione. Solo in embrione,

però: egli non ha i mezzi per misurare le quantità che va invocando, né elabora proporzioni con cui connetterle; mentre il suo principio fondamentale conserva ancora proprietà mitico-religiose². L'aria è divina, ed è in grado di generare divinità (KRS 144-6); è l'aria a costituire la nostra anima, ed è l'aria a tenere insieme i nostri corpi (KRS 160).

I milesii, dunque, non sono ancora dei fisici veri e propri, ma non sono neanche semplici inventori di miti. Essi non si sono ancora lasciati il mito alle spalle, ma ne stanno prendendo le distanze. Peraltro, non sono nemmeno filosofi veri e propri, a meno che per «filosofia» non si intenda semplicemente la scienza ancora in uno stato d'infanzia. I milesii fanno inoltre poco ricorso all'analisi concettuale e al ragionamento a priori, che ha costituito lo strumento di lavoro del filosofo da Platone a oggi. Sono pensatori nelle cui speculazioni elementi filosofici, scientifici e religiosi si mescolano, in un composto ricco e inebriante.

I pitagorici.

Nell'antichità, Pitagora condivideva con Talete la fama di aver introdotto la filosofia nel mondo greco. Nacque a Samo, un'isola al largo della costa dell'Asia Minore, intorno al 570 a.C. All'età di quarant'anni emigrò a Crotone, città situata nei pressi della punta dello stivale della penisola italiana. Qui assunse un ruolo di primo piano negli affari politici, fino a quando non fu messo al bando in seguito a una violenta rivoluzione, verso il 510 a.C. Si trasferì così nella vicina Metaponto, ove morì intorno alla svolta del secolo. Durante il suo soggiorno a Crotone, fondò una comunità semi-religiosa, che gli sopravvisse, finché non fu dispersa verso il 450 a.C. A Pitagora si attribuisce l'invenzione della parola «filosofo»: lungi dalla pretesa di essere un uomo saggio o sapiente (*sophós*), egli si definiva con modestia soltanto un amante della sapienza (*philosophos*) (D.L. 8. 8). Le circostanze particolari della sua vita si perdono nella leggenda, ma si sa con certezza che egli praticò sia la matematica sia la mistica. In entrambi i campi esercitò una forte influenza intellettuale, riconosciuta o implicita, per tutta l'antichità, da Platone a Porfirio.

La scoperta pitagorica che sussiste una relazione fra intervalli musicali e proporzioni numeriche condusse alla convinzione che lo

studio della matematica fosse la chiave per la comprensione della struttura e dell'ordine dell'universo. Astronomia e armonia, dicevano i pitagorici, sono scienze sorelle: l'una per gli occhi, l'altra per le orecchie (Platone, *Resp.* 530d). Solo due millenni più tardi, però, Galileo e i suoi successori avrebbero mostrato in che senso sia vero che il libro dell'universo è scritto in caratteri numerici. Nel mondo antico, l'aritmetica era troppo intrecciata alla mistica dei numeri per promuovere un progresso scientifico, e le autentiche scoperte scientifiche dell'epoca (come la zoologia di Aristotele, o la medicina di Galeno) furono ottenute senza avvalersi dei benefici della matematica.

La comunità filosofica di Pitagora a Crotone costituì il prototipo di molte istituzioni analoghe: fu seguita dall'Accademia di Platone, dal Liceo di Aristotele, dal Giardino di Epicuro e da numerose altre. Alcune di queste comunità erano riconosciute giuridicamente, altre erano invece meno formali; alcune assomigliavano a un moderno istituto di ricerca, altre erano più simili a cenobi. I sodali di Pitagora tenevano in comune le loro proprietà e vivevano nel rispetto di una serie di regole ascetiche e cerimoniali: osservare il silenzio, non spezzare il pane, non raccogliere le briciole, non attizzare il fuoco con una spada, indossare sempre la scarpa destra prima di quella sinistra, e così via. I pitagorici, in linea di principio, non erano completamente vegetariani ma evitavano certi tipi di carne, di pesce e di uccellazione. Il più celebre dei loro divieti era la proibizione di mangiare fave (KRS 271-2, 275-6).

Le regole dietetiche erano connesse alle credenze di Pitagora sull'anima. Essa – riteneva – non sarebbe morta con il corpo, bensì sarebbe trasmigrata altrove, forse in un corpo animale d'un altro genere³. Alcuni pitagorici, estendendo questa convinzione, elaborarono la credenza in un ciclo cosmico della durata di tremila anni: dopo la morte, un'anima umana si sarebbe incarnata successivamente in ogni tipo di creatura della terra, del mare o dell'aria, e infine sarebbe ritornata in un corpo umano, perché la vicenda si ripetesse daccapo (Erodoto, *Storie*, 2. 123; KRS 285). Quanto allo stesso Pitagora, tuttavia, dopo la morte i suoi seguaci credettero che egli fosse divenuto un dio. Ne scrissero biografie zeppe di eventi miracolosi, che gli attribuivano la chiaroveggenza e il dono della bilocazione: aveva una coscia d'oro, dicevano, ed era

figlio di Apollo. Più prosaicamente, anche l'espressione *ipse dixit* (*autós ephe*) fu coniata in suo onore.

Senofane.

La morte di Pitagora e la distruzione di Mileto, avvenuta nel 494, portarono alla conclusione la prima stagione del pensiero presocratico. Nella generazione successiva incontriamo pensatori che non sono solo aspiranti scienziati, ma anche filosofi nel senso moderno del termine. Senofane di Colofone (una città vicina all'odierna Smirne, collocata qualche centinaio di chilometri a nord di Mileto) ebbe una lunga vita (570-470 circa a.C.) a cavallo fra le due epoche. Anche Senofane, come Pitagora, costituisce un legame fra i centri di cultura greca d'Oriente e quelli d'Occidente. Espulso da Colofone dopo i vent'anni, divenne un cantore errante, e per sessantasette anni viaggiò da solo in giro per la Grecia, recitando i poemi propri e altrui (D.L. 9. 18). Cantò il vino, i giochi e le feste; ma a essere maggiormente letti, oggi, sono i suoi versi filosofici.

Come i milesii, Senofane elaborò una cosmologia. Il principio elementare fondamentale – affermava – non era né l'acqua né l'aria, bensì la terra; e la terra si estende all'infinito sotto di noi. «Dalla terra tutto proviene e nella terra tutto finisce col ritornare» (D.K. 21 B27; PP, p. 151): questa affermazione richiama alla mente quanto si ascolta nei riti cristiani di sepoltura, e anche l'esortazione del mercoledì delle ceneri: «Ricorda, uomo, che sei polvere, e polvere ritornerai». Altrove però Senofane mette insieme alla terra l'acqua, come scaturigine originaria delle cose, e infatti pensava che la nostra terra un tempo dovette essere ricoperta dal mare. Ciò si collega al più interessante dei suoi contributi scientifici, l'osservazione dei reperti fossili:

nella terra, lontano dalle coste, e sui monti si trovano conchiglie e a Siracusa, nelle latomie, sono state trovate impronte di pesci e di foche; a Paro l'impronta di una sardina nel cuore della pietra, a Malta impronte di ogni sorta di animali marini. E questo [...] deriva dal fatto che una volta tutto era fango e che l'impronta si è conservata nel fango induritosi (KRS 184; PP, pp. 136-37).

Le speculazioni di Senofane intorno ai corpi celesti sono meno d'effetto. Poiché credeva che la terra si estendesse sotto di noi all'infinito, non poteva accettare che il sole al tramonto calasse sotto la terra. Per altro verso, egli trovava implausibile l'idea di Anassimene di una rotazione orizzontale terrestre intorno a un asse che si inclina. Così avanzò una spiegazione nuova e ingegnosa: il sole, sosteneva Senofane, era nuovo ogni giorno. Esso ogni mattina doveva la sua esistenza all'aggregazione di minuscole scintille, e più tardi svaniva nell'infinito. La parvenza di un movimento circolare sarebbe dovuta semplicemente alla grande distanza fra il sole e noi. Da questa teoria consegue che i soli sono innumerevoli, proprio come innumerevoli sono i giorni, perché il mondo è eterno, sebbene attraversi alternativamente fasi acquee e fasi terrestri (KRS 175, 179).

Benché la cosmologia di Senofane abbia basi malferme, essa è degna di nota per il suo naturalismo: è esente infatti da quegli elementi animistici e semi-religiosi che si possono trovare in altri filosofi presocratici. L'arcobaleno, per esempio, qui non è una divinità (quale era Iris nel pantheon greco) né un segno divino (come l'arcobaleno visto da Noè). È semplicemente una nuvola dai molti colori (KRS 18). Questo naturalismo non significa che Senofane non fosse interessato alla religione: al contrario, egli fu il più teologo fra tutti i presocratici. Disprezzava però la superstizione popolare, e difendeva un monoteismo austero e sofisticato⁴. Non era tuttavia dogmatico, né in teologia né in fisica:

Gli dèi non hanno certo svelato ogni cosa ai mortali
fin da principio,
ma, ricercando, gli uomini trovano a poco a poco il
meglio (KRS 188; PP, p. 149).

Eraclito.

Eraclito fu l'ultimo, e il più celebre, dei primi filosofi della Ionia. Era forse una trentina d'anni più giovane di Senofane, perché si tramanda che fosse nella mezza età quando il VI secolo volgeva al termine (D.L. 9. 1). Visse nella grande metropoli di Efeso, a metà strada fra Mileto e Colofone. Possediamo sostanziose porzioni della sua opera, più che per ogni filosofo precedente; ciò però non significa che egli sia per noi più facile da comprendersi. I suoi

frammenti assumono la forma di aforismi dalla prosa stringata e contorta, spesso oscuri e qualche volta deliberatamente ambigui. Eraclito non forniva argomentazioni: pronunciava sentenze. Il suo stile delfico può essere stato un'imitazione dell'oracolo di Apollo, il quale, per dirla con le sue stesse parole, «non dice e non nasconde, ma accenna» (KRS 244; PP, p. 189). I numerosi filosofi che, nei secoli successivi, hanno nutrito ammirazione per Eraclito, hanno saputo dare una propria coloritura ai suoi detti paradossali e camaleontici.

Anche nell'antichità Eraclito era ritenuto difficile. Era soprannominato «l'enigmatico» e «l'oscuro» (D.L. 9. 6). Scrisse un trattato in tre libri sulla filosofia – che ora risulta perduto – e lo portò nel grande tempio di Artemide (la «Diana degli efesini» di cui parla san Paolo⁵). Chi lo leggeva non era in grado di decidere se si trattasse d'un testo di fisica o di un trattatello politico. Si tramanda che Socrate ne abbia detto: «Ciò che capii è eccellente: così pure, credo, quel che non capii, ma per giungere al fondo ci vuole un palombaro di Delo» (D.L. 2. 22). Hegel, idealista tedesco del XIX secolo che fu grande ammiratore di Eraclito, si servì a propria volta d'una metafora marina per esprimere un giudizio opposto. Quando raggiungiamo Eraclito, dopo aver attraversato le fluttuanti speculazioni dei presocratici precedenti – scriveva Hegel –, giungiamo finalmente a vedere la terra. E continuando aggiungeva, con orgoglio: «non v'è proposizione d'Eraclito che io non abbia accolto nella mia *Logica*»⁶.

Eraclito, come poi Descartes e Kant in epoche successive, si considerava fautore d'un inizio completamente nuovo, in filosofia. Pensava che l'opera dei pensatori a lui precedenti fosse priva di valore: Omero avrebbe meritato l'eliminazione già nelle fasi iniziali di qualunque agone poetico, mentre Esiodo, Pitagora e Senofane non erano che eruditi eclettici privi del senso della realtà (D.L. 9. 1). Ma, di nuovo come Descartes e Kant, Eraclito fu più influenzato dai suoi predecessori di quanto egli stesso non si accorgesse. Come Senofane, criticò aspramente la religione popolare: offrire un sacrificio di sangue per purificarsi da una colpa sanguinaria era come cercare di lavare il fango con altro fango. Pregare rivolti alle statue era come sussurrare in una casa vuota, mentre processioni falliche e riti dionisiaci erano comportamenti disgustosi (KRS 241,

Ancora come Senofane, Eraclito credeva che il sole fosse nuovo ogni giorno (Aristotele, *Meteor.* 2. 2355b13-14), e al pari di Anassimandro pensava che esso fosse vincolato a un principio cosmico di riparazione (KRS 226). In realtà, in Eraclito la teoria della natura effimera del sole si amplia fino a diventare una dottrina del divenire universale. Tutto è in movimento, diceva, e nulla rimane in quiete: il mondo è come un flusso che scorre. Se scendiamo due volte nello stesso fiume, non possiamo immergere il piede due volte nella medesima acqua, perché l'acqua non è mai la stessa in due momenti diversi (KRS 214). Ciò sembra abbastanza verosimile, ma – almeno a quanto pare – Eraclito si è spinto troppo in là quando disse che non possiamo nemmeno scendere due volte nello stesso fiume (Platone, *Crat.* 402a). Presa alla lettera, questa affermazione pare falsa, a meno che noi non assumiamo che il criterio di identità di un fiume sia la massa d'acqua che esso contiene, piuttosto che il corso nel quale essa fluisce. Inteso in senso allegorico, il detto sembra invece stabilire che ogni cosa nel mondo è composta di elementi soggetti a costante mutamento: ma se tale era il significato, dice Aristotele, deve trattarsi di cambiamenti impercettibili (*Phys.* 8. 3. 253b9 sgg.). Forse è a questo che accenna il frammento di Eraclito secondo cui l'armonia nascosta è migliore dell'armonia manifesta – essendo l'armonia il ritmo sottostante all'universo in divenire (KRS 207). Qualsiasi cosa Eraclito intendesse con il suo detto, esso avrebbe avuto una lunga storia davanti a sé, nella filosofia greca più tarda.

Un fuoco che arde, ancor più del fluire di una corrente, è un paradigma di mutamento costante, che sempre consuma e sempre si rialimenta. Eraclito disse una volta che il mondo era un fuoco sempre vivente: il mare e la terra sono le ceneri di questo perpetuo falò. Il fuoco è come l'oro: puoi scambiare l'oro con ogni tipo di beni, così come il fuoco può volgersi in uno qualunque degli elementi (KRS 217-19). Questo mondo che arde è l'unico mondo che c'è, non fatto da dèi né da uomini, ma governato in tutto e per tutto dal Logos. Sarebbe assurdo, argomentava Eraclito, pensare che questo cosmo glorioso sia solo un cumulo di rifiuti gettati a caso (DK 22 B124). «*Logos*» è il termine greco di uso quotidiano per indicare una parola scritta o pronunciata, ma da Eraclito in poi

quasi ogni filosofo greco ha conferito al termine almeno uno o più significati diversi e maggiormente enfatici. Spesso è reso dai traduttori con «ragione» – in riferimento alle facoltà di ragionamento degli individui umani, oppure a un qualche principio cosmico più elevato di ordine e bellezza. Il termine si è poi instradato nel linguaggio della teologia cristiana, quando l'autore del quarto Vangelo ebbe a proclamare: «In principio era il Logos, e il Logos era presso Dio, e il Logos era Dio» (*Giovanni* 1. 1).

Questo Logos universale, dice Eraclito, è arduo da cogliere, e la maggior parte degli uomini non riesce mai ad afferrarlo. A paragone di chi si sia destato al Logos, gli altri sono come dormienti che se ne stanno rannicchiati nel loro mondo di sogni, invece di confrontarsi con l'unica verità universale (S. E., *Adv. Math.* 7. 132). Gli esseri umani si suddividono in tre classi, collocate a varia distanza dal fuoco razionale che governa l'universo. Un filosofo come Eraclito è vicinissimo al Logos ardente, e ne riceve il più del calore; poi, la gente comune, qualora sia desta, vi attinge luce quando adopera le sue facoltà razionali; infine, coloro che sono dormienti hanno sprangate le finestre dell'anima, e mantengono un contatto con la natura solamente attraverso il respiro (S.E., *Adv. Math.* 7. 129-30)⁷. Il Logos è dio? Eraclito risponde a questa domanda nel suo tipico stile cavilloso: «L'uno, il solo saggio non vuole e vuole esser chiamato col nome di Zeus» (PP, p. 187). Presumibilmente, egli intendeva dire con questo che il Logos era divino, ma non andava identificato con alcuno degli dèi dell'Olimpo.

L'anima umana è essa stessa fuoco: a volte Eraclito include l'anima, insieme alla terra e all'acqua, nella lista dei tre elementi fondamentali. Poiché l'acqua estingue il fuoco, l'anima migliore è secca, e dev'essere preservata dall'umidità. È difficile sapere esattamente che cosa debba considerarsi l'«umidità», in questo contesto, ma certamente bisogna intendere per esempio l'alcol: un ubriaco, dice Eraclito, è un uomo in balia di un fanciullo (KRS 229-31). L'uso che Eraclito fa della nozione di «umido» sembra però approssimarsi anche al moderno senso gergale: gli uomini coraggiosi e tenaci che muoiono in battaglia, per esempio, hanno un'anima asciutta, che non patisce la morte del «divenir acqua», ma va a unirsi al fuoco cosmico (KRS 237)⁸.

Ciò che Hegel ammirava maggiormente in Eraclito era l'insistenza sulla coincidenza degli opposti, come nell'affermazione che l'universo è insieme divisibile e indivisibile, generato e ingenerato, mortale e immortale. A volte, queste identificazioni di attributi opposti sono pure e semplici asserzioni circa la relatività di certi predicati. La più famosa, «La via in su e la via in giù sono un'unica identica via» (PP, p. 180), suona molto profonda. Tuttavia essa non significa necessariamente di più di questo: se, mentre sto scendendo a balzi giù da una montagna, incontro te che arranchi in salita, siamo entrambi sullo stesso sentiero. A seconda dei momenti, sono desiderabili cose diverse: del cibo quando hai fame, un letto quando hai sonno (KRS 201). Così pure, cose differenti sono desiderabili per specie differenti: l'acqua marina è salubre per il pesce, ma velenosa per gli esseri umani; gli asini preferiscono lo strame all'oro (KRS 199).

Non tutte le coppie eraclitee di opposti coincidenti però si lasciano facilmente risolvere constatandone la relatività, e anche quelle apparentemente più innocue possono avere un significato più profondo. Ecco allora che Diogene Laerzio ci dice che è la sequenza fuoco-aria-acqua-terra a costituire la via all'ingiù, mentre la sequenza terra-acqua-aria-fuoco è la via all'insù (D.L. 9. 9-11). Queste due strade possono venire considerate come la medesima solamente se sono viste come due stadi d'un processo cosmico continuo e infinito. Infatti Eraclito credeva appunto che il fuoco cosmico passasse attraverso fasi alterne di accensione e di spegnimento (KRS 217). Si presume allora che in questo senso dobbiamo intendere anche l'affermazione per cui l'universo è insieme generato e ingenerato, mortale e immortale (DK 22 B50). Il processo alla base di tutto ciò non ha principio e non ha fine, ma ogni ciclo di accensione e spegnimento del fuoco costituisce un singolo mondo, che in tal modo giunge a esistenza e poi cessa di esistere.

Ancorché si tramandi che molti presocratici siano stati politicamente attivi, sulla base dei frammenti disponibili Eraclito può vantare con qualche diritto di essere stato il primo a elaborare una filosofia politica. Non era invece affatto interessato all'esercizio pratico dell'attività politica: pur essendo aristocratico con legittime aspirazioni di governo, egli rinunciò al suo diritto e trasmise al

fratello la propria ricchezza. Si tramanda che abbia detto che preferiva giocare con dei bambini, piuttosto che conferire con degli uomini politici. Tuttavia fu forse il primo filosofo a parlare di una legge divina – non di una legge fisica, dunque, bensì di una norma prescrittiva – cui tutte le leggi umane debbono sottostare.

C'è un passo famoso, nel dramma di Robert Bolt su Thomas More intitolato *A Man for All Seasons* («Un uomo per tutte le stagioni»). More è sollecitato dal genero Roper ad arrestare una spia, contravvenendo alla legge; ma egli si rifiuta di farlo: «conosco ciò che è legale, non ciò che è giusto: e mi atterrò a ciò che è conforme alla legge». Ribattendo a Roper, More nega di voler mettere con questo la legge umana al di sopra di quella divina. «Non sono Dio, – dice, – ma nelle selve della legge, sono come una guardia forestale». Roper risponde che, pur di acciuffare il Diavolo, lui sarebbe disposto ad abbattere ogni legge d'Inghilterra. Al che More risponde: «e una volta che anche l'ultima legge sia stata abbattuta, e il Diavolo si volgesse verso di te – dove mai ti nasconderesti, Roper, quando tutte le leggi siano state rase al suolo?»⁹.

È arduo trovare negli scritti di More, o nei detti a lui attribuiti, un luogo corrispondente a questo scambio di battute. Peraltro, due frammenti di Eraclito ben esprimono i sentimenti dei suoi protagonisti: «I cittadini devono combattere per la legge come per le mura della città» (KRS 249; PP, p. 192). Ma per quanto una città debba confidare sulla propria legge, essa deve fare assai più affidamento sulla legge universale, che è comune a tutti: «tutte le leggi umane si alimentano dell'unica legge divina» (KRS 250; PP, p. 177).

La somma di ciò che resta dei frammenti di Eraclito non supera le 15 000 parole. L'enorme influenza che egli ha esercitato sui filosofi antichi e moderni è motivo di grande stupore. Nell'affresco di Raffaello *La scuola di Atene*, che si trova nelle stanze vaticane, la sua posizione è resa con particolare efficacia. In questo scenario monumentale, che contiene i ritratti immaginari di molti filosofi greci, Platone e Aristotele – come è d'obbligo – occupano il centro della scena. Ma la figura che immediatamente attrae l'occhio di chi entra nella stanza è un'aggiunta tardiva all'affresco: Eraclito è rappresentato con gli stivali, accovacciato in profonda meditazione

sul gradino piú basso della scala¹⁰.

Parmenide e gli eleati.

Ai tempi di Roma, Eraclito era noto come «il filosofo che piange»; a lui veniva contrapposto «il filosofo che ride», l'atomista Democrito. Una contrapposizione piú appropriata sarebbe tuttavia quella con Parmenide, il capo della scuola filosofica che si sviluppò in Italia all'inizio del V secolo. Per l'Atene di epoca classica, Eraclito sarebbe stato il fautore della teoria secondo cui tutto è in movimento, e Parmenide invece il fautore della teoria che nulla si muove. Platone e Aristotele avrebbero lottato, in modi diversi, per difendere la tesi audace secondo cui alcune cose sono in movimento, mentre altre sono in quiete.

Secondo Aristotele (*Metaph.* A 5. 986b21-25) Parmenide fu un discepolo di Senofane; ma era troppo giovane per aver potuto studiare sotto la sua guida a Colofone. Parmenide trascorse la maggior parte della propria vita a Elea, località situata a poco piú d'un centinaio di chilometri a sud di Napoli. Là può aver incontrato Senofane, nel suo peregrinare. Come Senofane, anche Parmenide fu un poeta: scrisse un poema filosofico in stile un po' goffo, del quale possediamo circa centoventi versi. È il primo filosofo la cui scrittura sia pervenuta fino a noi in frammenti di una certa continuità, e tutti di contenuto consistente.

Il poema consiste di un prologo e di due parti, chiamate l'una sentiero della verità, l'altra sentiero dell'opinione dei mortali. Il prologo ci mostra il poeta, a bordo di un carro trainato da cavalle, mentre insieme alle figlie del Sole si lascia alle spalle le case della notte e avanza verso la luce. Essi raggiungono le porte che guidano ai sentieri della notte e del giorno; non è chiaro se questi sentieri siano gli stessi, rispetto a quelli della verità e dell'opinione di cui sopra. In ogni caso, la dea che accoglie Parmenide nella sua ricerca gli dice che egli deve imparare entrambe le cose:

e il cuore che non trema della ben rotonda Verità
e le opinioni dei mortali, in cui non è vera certezza

(KRS 288, 29-30; PP, p. 227).

Ci sono solo due possibili strade d'indagine:

quali sono le vie di ricerca che sole son da pensare:
l'una che è e che non è possibile che non sia,
e questa è la via della Persuasione (giacché segue la Verità),
l'altra che non è e che è necessario che non sia
(KRS 291, 2-5; PP, p. 228).

(Prego il lettore di credere che il greco di Parmenide è goffo e ingarbugliato tanto quanto lo sono le sue traduzioni). La Via della Verità di cui parla Parmenide, per quanto introdotta in modo enigmatico, segna un'epoca nella filosofia. È l'atto costitutivo di una nuova disciplina: l'ontologia ovvero la metafisica, la scienza dell'Essere.

Tutto ciò che c'è, tutto ciò che si può pensare, agli occhi di Parmenide non è altro che Essere. L'Essere è uno e indivisibile: non ha inizio né fine, e non è soggetto al mutamento temporale. Quando l'acqua di un bollitore evapora, questo evento – nelle parole di Eraclito – può essere considerato come la morte dell'acqua e la nascita dell'aria; per Parmenide, invece, ciò non costituisce la morte o la nascita dell'Essere. Quali che siano i mutamenti che possono aver luogo, essi non costituiscono passaggi dall'Essere al non-essere: sono tutti mutamenti interni all'Essere stesso. Ma per Parmenide, in realtà, non ci sono affatto mutamenti reali. L'Essere è eternamente il medesimo e il tempo è privo di realtà, perché passato, presente e futuro sono un tutt'uno¹¹.

Il mondo di tutti i giorni, con il suo apparente mutare, viene descritto nella seconda parte del poema di Parmenide, la Via dell'Apparenza, che la sua dea introduce così:

[...] qui termino il discorso della certezza e il pensiero
intorno alla verità; e da questo momento apprendi
le opinioni dei mortali,
ascoltando l'ordine ingannevole che nasce dalle mie
parole

(KRS 300; PP, p. 235).

Non è chiaro perché Parmenide si senta tenuto a trattare anche delle nozioni false che intrattengono i mortali nella loro illusione. Se estrapoliamo dal suo contesto la seconda parte del poema parmenideo, vi vedremo una cosmologia descritta per lo più nei termini tradizionali dei pensatori ionici. Alle consuete coppie di opposti, Parmenide aggiunge quella di luce e tenebre, e Aristotele gli attribuisce anche l'introduzione dell'Amore come causa efficiente di tutte le cose (*Metaph. A* 3. 984b27). La Via dell'Apparenza include, di fatto, due verità in generale ignote fino ad allora: primo, che la terra è una sfera (D.L. 9. 21), e secondo, che la stella del mattino è identica alla stella della sera. Tale scoperta di Parmenide, pur sconosciuta, avrebbe fornito a filosofi di epoche successive un paradigma per formulare i giudizi d'identità¹².

Parmenide aveva un discepolo, Melisso, che veniva dall'isola di cui era originario Pitagora, Samo, e che si diceva avesse studiato anche con Eraclito. Fu attivo in politica, e salì al rango di ammiraglio della flotta di Samo. Nel 441 a.C. Samo fu attaccata da Atene, e anche se Atene risultò infine vittoriosa in quella guerra, è attestato che Melisso inflisse per ben due volte una sconfitta alla flotta di Pericle (Plutarco, *Vita di Pericle* 166c-d; D.L. 9. 24).

Melisso espose la filosofia del poema di Parmenide in una prosa piana, argomentando che l'universo era illimitato, immutabile, immobile, indivisibile e omogeneo. Lo si ricorda per aver tratto due conseguenze da tale visione monistica: (1) il dolore sarebbe irreali, perché implicherebbe (il che è impossibile) una mancanza di Essere; (2) non ci sarebbe qualcosa come il vuoto, perché se ci fosse esso dovrebbe costituire una parte del Nulla. Il movimento locale è allora impossibile, perché i corpi dotati di estensione non avrebbero uno spazio entro cui muoversi (KRS 534).

Un altro allievo di Parmenide fu Zenone di Elea. Questi fu autore di una serie di argomenti, più celebri del precedente, contro la possibilità del movimento. Il primo procedeva così: il moto è impossibile, «in quanto il mobile deve giungere prima alla metà del tragitto che alla fine». Per arrivare al fondo di uno stadio, devi prima correre fino alla metà del percorso; per raggiungere quel punto, devi però raggiungere il punto intermedio di quella prima metà, e così *ad infinitum*. Più conosciuto è il secondo argomento,

noto comunemente come «Achille e la tartaruga»: «il piú lento non sarà mai raggiunto nella corsa dal piú veloce», diceva Zenone. «Infatti è necessario che chi insegue giunga prima al punto da cui è partito chi fugge, cosicché il piú lento si troverà sempre necessariamente un po' piú avanti». Supponiamo che Achille corra quattro volte piú veloce della tartaruga e che, in una gara di corsa fra i due sulla distanza dei cento metri, alla tartaruga sia dato in partenza un vantaggio di quaranta metri. Secondo l'argomento di Zenone, Achille non potrà mai vincere la gara. Ciò perché nel tempo che egli impiegherà a raggiungere il segno dei quaranta metri, la tartaruga sarà avanzata di dieci metri. Nel tempo in cui Achille avrà corso quei dieci, la tartaruga sarà piú avanti ancora di due metri e mezzo. Ogni volta che Achille colma un divario, la tartaruga ne spalanca uno nuovo, piú breve, e così egli non può mai raggiungerla (Aristotele, *Phys.* 5. 9. 239b11-14; PP, p. 261).

Questo argomento zenoniano, e altri consimili, presumono che distanze e movimenti siano divisibili all'infinito. Gli argomenti di Zenone sono stati respinti da alcuni filosofi, alla stregua di paradossi ingegnosi ma sofisticati. Altri invece li hanno guardati con grande ammirazione: Bertrand Russell, per esempio, ha potuto affermare che essi hanno fornito la base della rinascita della matematica nel XIX secolo, per opera di Weierstrass e Cantor¹³. Aristotele, cui dobbiamo la conservazione dei rompicapo zenoniani, ha preteso di renderli inoffensivi, e di ristabilire così la possibilità del movimento, facendo distinzione fra due forme di infinità: l'infinito attuale e l'infinito potenziale¹⁴. Per molti secoli, tuttavia, alle questioni sollevate da Zenone non furono fornite soluzioni in grado di soddisfare tanto i filosofi quanto i matematici.

Empedocle.

Il piú stravagante fra i primi filosofi della Magna Grecia fu Empedocle, la cui maturità si colloca alla metà del V secolo. Era nativo di Akragas, il centro urbano sulla costa meridionale della Sicilia che ora ha il nome di Agrigento. Il porto della città si chiama oggi Porto Empedocle, ma ciò non testimonia tanto di una perdurante venerazione nei confronti del filosofo, quanto della passione con cui il Risorgimento rinominava le località per onorare le glorie italiche del passato.

Empedocle veniva da una famiglia aristocratica, proprietaria di una scuderia di cavalli di pregio. In politica, comunque, si ritiene che sia stato democratico; si dice che abbia sventato un complotto mirante a trasformare il governo cittadino in una dittatura. Gli abitanti, grati – così continua la storia –, gli offrirono di farlo re, ma egli rifiutò la carica, preferendole la sua vita frugale di medico e avvocato (D.L. 8. 63). Sebbene fosse esente da ambizioni, Empedocle non era tuttavia privo di vanità, e in uno dei suoi poemi si gloria del fatto che, ovunque egli vada, uomini e donne accorrono in folla da lui per ricevere consigli ed essere guariti. Affermava di possedere farmaci in grado di tener lontana la vecchiaia e di conoscere incantesimi per controllare le variazioni meteorologiche. Nello stesso poema, dichiarava spassionatamente anche di aver raggiunto una condizione divina (D.L. 8. 66).

Tradizioni biografiche differenti, non tutte cronologicamente verosimili, fanno di Empedocle un discepolo di Pitagora, di Senofane e di Parmenide. Di certo egli imitò Parmenide nel redigere un poema in esametri: *Sulla natura*; questo poema, dedicato al suo amico Pausania, era composto di circa duemila versi: ne possediamo più o meno un quinto. Scrisse anche un poema religioso, *Purificazioni*, del quale si è conservato ben poco. Gli studiosi sono in disaccordo su quale sia il poema cui dovrebbero attribuirsi le molte, sconnesse citazioni superstiti; alcuni, peraltro, pensano che i due poemi appartenessero a un'unica opera. Ulteriori porzioni di quell'insieme testuale furono recuperate nel 1994, allorché negli archivi dell'Università di Strasburgo furono identificati quaranta frammenti papiracei. Come poeta, Empedocle era più sciolto e anche più versatile di Parmenide. Secondo Aristotele, aveva scritto un poema epico sulla calata di Serse in Grecia, e stando ad altre tradizioni sarebbe stato autore di varie tragedie (D.L. 8. 57).

La filosofia della natura di Empedocle può essere considerata, da un certo punto di vista, una sintesi del pensiero dei filosofi ioni. Come abbiamo visto, ciascuno di loro aveva individuato una qualche sostanza fisica quale principio materiale fondamentale o predominante nell'universo. Talete aveva privilegiato l'acqua, Anassimene l'aria, Senofane la terra e Eraclito il fuoco. Per Empedocle, tutte e quattro queste sostanze costituivano, paritariamente, gli ingredienti di base – o «radici», per dirla con le

sue parole – dell'universo. Le quattro radici, asseriva, sono sempre esistite, ma si mescolano l'una con l'altra in varie proporzioni, in maniera tale da produrre il mondo, con la struttura e l'ordine che ci sono familiari, nonché le entità abitatrici dei cieli:

E da queste infatti quante cose furono, sono e saranno,
germinarono, gli alberi, gli uomini e le donne,
le belve, gli uccelli e i pesci che abitano nell'acqua,
e gli dèi dalla lunga vita massimamente onorati.
Son queste dunque le cose che sono e passando le
une attraverso le altre,
divengono varie di aspetto: tanto mescolandosi
mutano (KRS 355; PG, p. 380).

Quelle che Empedocle chiamava «radici» furono chiamate da Platone e da pensatori greci successivi *stoicheia*, un termine che prima era usato per indicare le sillabe che compongono una parola. La traduzione latina, *elementa*, da cui deriva il nostro «elemento», non paragona le radici alle sillabe, bensì alle lettere dell'alfabeto: un *elementum* è un L-M-N-tum (*el-em-en-tum*). Al quartetto empedocleo di elementi fu attribuito un ruolo fondamentale in fisica e in chimica da parte di filosofi e scienziati fino al tempo di Boyle, nel XVII secolo. Di fatto, si può affermare che esso ancora ci accompagna, sia pure in forma alterata. Empedocle pensava ai suoi elementi come a quattro diversi tipi di materia; noi pensiamo al solido, al liquido e al gassoso come a tre stati di essa. Per esempio il ghiaccio, l'acqua e il vapore sarebbero, ai suoi occhi, modi specifici con cui si presentano terra, acqua e aria; per noi, sono invece tre stati differenti della medesima sostanza, H₂O. Non era peraltro irragionevole pensare al fuoco, e specialmente al fuoco del sole, come a un quarto elemento di pari importanza. Si potrebbe dire che la comparsa, nel XX secolo, della fisica del plasma, la scienza che studia le proprietà della materia alla temperatura del sole, ha ripristinato la parità fra il quarto elemento di Empedocle e gli altri tre.

Aristotele elogiò Empedocle per aver capito che una teoria cosmologica non deve limitarsi a identificare gli elementi dell'universo, ma deve anche determinare le cause dello sviluppo e

della mescolanza con cui quegli elementi costituiscono i composti viventi e inanimati del mondo attuale. Empedocle attribuisce questo ruolo ad Amore e Contesa: Amore combina gli elementi, mentre Contesa li costringe a separarsi. In un certo momento, le radici si sviluppano fino a costituire un'unità dal molteplice; in un altro momento esse invece si suddividono, passando dall'unità alla molteplicità. Queste cose, diceva Empedocle, non cessano mai il loro interscambio continuo, ora unendosi insieme mediante l'Amore, ora invece essendo tenute distinte l'una dall'altra dall'odio della Contesa (KRS 348).

Amore e Contesa sono i pittoreschi antesignani delle forze di attrazione e repulsione, configuratesi in vario modo, nel corso dei secoli, nella teoria fisica. Per Empedocle, la storia è un ciclo in cui a prevalere a volte è l'Amore, a volte la Contesa. Sotto l'influsso di Amore, gli elementi si combinano in una sfera omogenea, armoniosa e splendente, che ricorda l'universo di Parmenide. Quando a influenzarli è Contesa, gli elementi invece si separano; ma quando Amore comincia a riconquistare il terreno perduto, ecco la comparsa di tutte le varie specie di esseri viventi (KRS 360). Tutti gli esseri composti, come animali, uccelli e pesci, sono creature transitorie nel tempo, che vanno e vengono; solo gli elementi sono eterni, e soltanto il ciclo cosmico procede in perpetuo.

Per spiegare l'origine delle specie viventi, Empedocle avanza una teoria dell'evoluzione degna di nota, basata sulla sopravvivenza del più forte. Dapprima a emergere furono carne e osso, come miscele degli elementi – essendo la carne composta di fuoco, acqua e aria in parti uguali, mentre l'osso consiste di due parti di acqua, due parti di terra e quattro parti di fuoco. Da tali costituenti di base, si formarono poi arti e organi staccati: occhi privi di orbita, braccia senza spalle, volti senza collo (KRS 375-76). Questi andarono vagando finché non ebbero occasione di accompagnarsi fra loro: formarono così unioni che tuttavia, in questo stadio preliminare, erano abbastanza inappropriate. Sorsero allora varie mostruosità: buoi dalla testa umana, umani dalla testa bovina, creature androgine che avevano la faccia e il petto davanti e dietro (KRS 379). La maggior parte di questi organismi generatisi dal caso era fragile e sterile; a sopravvivere furono solamente le strutture più forti, fino a costituire le specie umana e animale che conosciamo. La

loro idoneità a riprodursi fu dovuta ad accidentalità fortuite, non a un disegno deliberato (Aristotele, *Phys.* 2. 8. 198b29).

Aristotele rese omaggio a Empedocle perché questi era stato il primo a cogliere l'importante principio biologico secondo cui diverse parti di organismi viventi fra loro dissimili possono avere funzioni omologhe: per esempio le olive rispetto alle uova, le foglie rispetto alle piume (Aristotele, *De gener. anim.* 1. 23. 731a4). Tuttavia disdegnava il tentativo empedocleo di ridurre la teleologia al caso, e per molti secoli i biologi preferirono seguire in questo più Aristotele che Empedocle. Il quale però avrebbe riso per ultimo, quando Darwin gli rese onore per aver «prefigurato il principio della selezione naturale»¹⁵.

Empedocle si servì dei suoi quattro elementi per rendere conto della percezione sensibile, in base al principio che il simile è conosciuto dal simile. Nel suo poema *Purificazioni* associò la propria teoria fisica alla dottrina pitagorica della metempsicosi¹⁶. I peccatori – divini o umani – ricevono una punizione quando Contesa ne assegna le anime a diversi tipi di creature terrestri e marine. Al termine di un ciclo di reincarnazione, ad alcune categorie privilegiate di uomini – veggenti, bardi, medici e principi – si offriva la speranza di una deificazione finale (KRS 409). Va da sé che Empedocle aveva la pretesa di identificarsi con tutte le professioni di cui sopra.

Nella sua scrittura, Empedocle alterna senza soluzione di continuità un severo tono meccanicista a una modalità mistico-religiosa. A volte si serve di nomi di divinità per indicare i suoi quattro elementi (Zeus, Era, Edoneo e Nesti), e identifica l'Amore di cui parla con la dea Afrodite, da lui celebrata in termini che anticipano la grande *Ode alla gioia* di Schiller (KRS 349). Senza dubbio, la sua personale aspirazione alla divinità può essere smontata nello stesso modo in cui egli demitologizza gli dèi olimpici. Però tutto questo attirò l'attenzione dei posteri, soprattutto per la leggenda fiorita intorno alla sua morte.

La storia narra che una donna di nome Pantheia, ormai data per morta dai medici, fosse miracolosamente restituita alla vita da Empedocle. Per festeggiare, questi offrì un banchetto sacrificale a ottanta ospiti, nella casa di un uomo ricco, ai piedi dell'Etna.

Quando gli altri ospiti andarono a dormire, Empedocle sentì chiamare il suo nome dal cielo. Salì allora senza indugio fino in cima al vulcano, e poi, per usare le parole di Milton,

[...] per essere
considerato un dio si gettò nelle fiamme dell'Etna
con entusiasmo [...] ¹⁷.

Matthew Arnold ha dato a questa vicenda una forma drammatica, nel suo *Empedocles on Etna* (1852), mettendo in bocca al filosofo, ormai sull'orlo del cratere, i versi seguenti:

Questo cuore non arderà più; tu
non sei più un uomo vivo, Empedocle!
Null'altro che una fiamma divorante di pensiero –
una mente nuda, eternamente inquieta!
Agli elementi da cui venne
tutto tornerà:
i nostri corpi alla terra
il nostro sangue all'acqua
al fuoco il calore
all'aria il respiro.
Buona ne fu la nascita, e buona ne sarà la tomba –
ma la mente? ¹⁸.

Arnold dà al filosofo – prima che egli si appresti a compiere il balzo finale – la speranza che, come ricompensa per il suo amore della verità, il suo intelletto non muoia mai del tutto.

Anassagora.

Se Empedocle poté raggiungere una qualche immortalità come remoto precursore di Darwin, il suo contemporaneo Anassagora viene talora considerato come un antesignano intellettuale della cosmologia del big bang, che oggi gode di una certa popolarità. Anassagora nacque intorno al 500 a.C. a Clazomene, vicino all'odierna Smirne, ed è possibile che sia stato discepolo di Anassimene. Dopo la fine della guerra fra l'impero persiano e la Grecia, giunse ad Atene, e fece parte della clientela dello statista Pericle. Con lui si inaugura quindi l'illustre serie di filosofi allevati o accolti dalla città di Atene. Quando Pericle cadde in disgrazia,

anche Anassagora divenne obiettivo dell'aggressione popolare. Fu processato per tradimento e per empietà, e dovette così fuggire a Lampsaco, nell'Ellesponto, dove visse in un esilio onorevole fino alla morte, avvenuta nel 428.

Così Anassagora descrive l'origine dell'universo: «Insieme erano tutte le cose, illimiti per quantità e per piccolezza, perché anche il piccolo era illimito. E stando tutte insieme, nessuna era discernibile a causa della piccolezza: su tutte predominavano l'aria e l'etere, essendo entrambi illimiti» (KRS 467; PG, p. 602). Questo pulviscolo primordiale cominciò a ruotare, espellendo l'etere e l'aria, e formando da questi ultimi le stelle, il sole e la luna. La rotazione fece sì che il denso si separasse dal rarefatto, il caldo dal freddo, il secco dall'umido e la luce dall'oscurità. Ma tale separazione non fu mai completa, tanto che fino a oggi in ogni cosa resta una porzione di tutte le altre. C'è dunque un po' di bianchezza in ciò che è nero, un po' di freddo in ciò che è caldo, e così via: le cose prendono il nome dall'elemento qualitativo che in esse è prevalente (Aristotele, *Phys.* 1. 4. 187a23). Ciò risulta più palese nel caso del seme, il quale deve contenere peli, carne e molto, molto altro; ma dev'essere vero anche del cibo che mangiamo (KRS 483-84, 496). In questo senso, le cose sono tutte insieme anche ora, proprio come lo erano all'inizio.

L'espansione dell'universo, sosteneva Anassagora, continua ancora al tempo presente, e continuerà in futuro (KRS 476). Forse anzi essa ha già determinato la generazione di mondi altri e diversi dal nostro. Il risultato della presenza di tutto in tutto, dice, è

che uomini siano stati composti e le altre creature quante hanno vita, e che questi uomini abbiano città abitate e opere costruite, come da noi, e abbiano il sole e la luna e tutto il resto, come da noi, e che la terra produca per loro molte cose e di ogni genere, che essi usano portando le migliori a casa. Questo io ho detto a proposito della separazione, che cioè non solo da noi si avrebbe il processo di separazione, ma anche altrove (KRS 498; PG, p. 604).

Ad Anassagora spetta dunque di aver elaborato per primo l'idea, più

tardi proposta da Giordano Bruno e che ancor oggi gode di qualche popolarità, secondo cui il cosmo in cui stiamo non è che uno dei molti che – proprio come il nostro – possono essere abitati da creature intelligenti.

Il movimento che dà avvio allo sviluppo dell'universo è, secondo Anassagora, opera dell'Intelletto. «Tutte le cose erano insieme; poi venne la mente e le dispose in ordine» (D.L. 2. 6). L'Intelletto è infinito e separato, e non partecipa della commistione generale degli elementi; se lo facesse, verrebbe trascinato nel processo evolutivo, e non potrebbe controllarlo. La sua dottrina, che conferisce all'intelletto un saldo controllo della materia, colpì a tal punto i contemporanei che questi diedero allo stesso Anassagora il soprannome di *Nous*, che significa appunto «intelletto» o «mente». È comunque difficile valutare con esattezza che cosa effettivamente significasse in pratica tale precetto, che pure esercitò una grande impressione tanto su Platone quanto su Aristotele.

Nel dialogo platonico intitolato *Fedone*, a Socrate, nei suoi ultimi giorni di carcere, viene fatto descrivere il progressivo disinganno da lui provato nei confronti delle spiegazioni meccanicistiche della scienza naturale che si potevano trovare nei primi filosofi. Socrate dice di essersi compiaciuto, quando udì che Anassagora aveva spiegato ogni cosa tramite il *Nous*, ossia la mente ordinatrice; ma l'aveva deluso la totale assenza, nel suo lavoro, di riferimenti assiologici. Anassagora si comportava come chi, pur avendo affermato che tutte le azioni di Socrate erano state dettate dalla sua intelligenza, ne attribuiva però poi la prigionia alla mera costituzione fisica – fatta di ossa e di tendini; dunque, alla natura e alle proprietà fisiche di queste parti del corpo – senza il minimo cenno al fatto che era comunque stato Socrate a preferire liberamente la permanenza in carcere, pur di obbedire alla sentenza del tribunale ateniese. La spiegazione teleologica era però più profonda di quella meccanicistica: «se, dunque, si volesse trovare la causa per cui ciascuna cosa nasce, muore ed esiste, questo è ciò che su di essa si deve scoprire: quale sia per essa il modo migliore di essere o di subire o di fare qualsiasi cosa» (*Phaed.* 97c-d).

Anassagora parla dell'Intelletto in modi che si addicono a una divinità, e per questo potrebbe essersi esposto a sua volta all'accusa

di introdurre divinità estranee. Tuttavia, l'accusa di empietà nei suoi confronti sembra che di fatto si basasse piuttosto sulle sue congetture scientifiche. Il sole, diceva, era un grumo di metallo infuocato, un po' più grande del Peloponneso. Ciò era da ritenersi incompatibile con la venerazione che spettava al sole, in quanto divino. Durante il suo esilio a Lampsaco, Anassagora beneficiò l'umanità del suo ultimo dono: l'invenzione delle vacanze scolastiche. Richiesto dalle autorità cittadine di come dovessero onorarlo, rispose che nel mese della sua morte i bambini avrebbero dovuto essere lasciati a casa da scuola. All'epoca, si era già guadagnato fra l'altro la gratitudine degli studenti di scienze, essendo stato il primo autore a includere diagrammi nei suoi testi.

Gli atomisti.

L'ultima e più suggestiva anticipazione della scienza moderna, in epoca presocratica, fu opera di Leucippo di Mileto e Democrito di Abdera. Benché essi vengano sempre nominati assieme, come Pincopanco e Pancopinco nella famosa filastrocca¹⁹, e siano dunque considerati i co-fondatori dell'atomismo, di Leucippo in realtà non si sa nulla, se non appunto che egli era stato il maestro di Democrito. La nostra conoscenza della teoria atomistica dipende principalmente dagli scritti superstiti di quest'ultimo. Democrito fu un erudito versatile e uno scrittore prolifico, autore di quasi ottanta trattati su temi che spaziano dalla poesia e l'armonia alla tattica militare, alla teologia babilonese. Tutti questi trattati sono andati perduti, ma siamo comunque in possesso di un'abbondante raccolta di frammenti democritei, più cospicua di quelle pervenuteci da qualsiasi altro filosofo precedente.

Democrito nacque ad Abdera, località sulla costa della Tracia, e fu dunque il primo filosofo importante a nascere nella Grecia continentale. La data della sua nascita è incerta, ma avvenne probabilmente fra il 470 e il 460 a.C. Si tramanda che egli fosse quarant'anni più giovane di Anassagora, dal quale mutuò alcune delle sue idee. Viaggiò molto e visitò l'Egitto e la Persia, ma non fu particolarmente impressionato dai paesi visitati. Una volta disse che avrebbe preferito essere l'autore di un'unica scoperta scientifica piuttosto che diventare re dei persiani (D.L. 9. 41; DK 68 B118).

La tesi fondamentale di Democrito è che la materia non è divisibile

all'infinito. Non sappiamo come egli argomentasse esattamente per trarre questa conclusione, ma Aristotele congetturò che tale ragionamento procedesse nel modo seguente. Se prendiamo una porzione d'un materiale di qualsiasi tipo e la dividiamo quanto più è possibile, a un certo punto la nostra suddivisione dovrà fermarsi, avendo raggiunto corpuscoli indivisibili. Non possiamo ammettere che la materia sia divisibile all'infinito. Supponiamo infatti di aver esaurito quella divisione infinita, e poi domandiamoci: che ne deriverebbe, una volta che tale suddivisione fosse avvenuta? Se ciascuna delle parti risultanti, infinite di numero, fosse dotata di una qualche grandezza, allora essa dovrebbe essere ulteriormente divisibile: il che contraddice alla nostra ipotesi. Se, d'altronde, le parti rimanenti non avessero grandezza, la loro somma non avrebbe mai potuto dare una quantità: perché zero, moltiplicato per infinito, dà ancora zero. Dobbiamo allora concludere che la divisibilità giunge a un termine, e che i più piccoli frammenti possibili debbono essere corpi dotati di misura e di forma. Questi corpi minuscoli e indivisibili furono chiamati da Democrito «atomi» – *atomos* è appunto la parola greca che indica l'«indivisibile». (Aristotele, *De gener. et corr.* 1. 2. 316a13-b16)²⁰.

Gli atomi, riteneva Democrito, sono troppo piccoli per essere rilevati dai sensi: sono infiniti di numero e ce ne sono di varietà infinite; inoltre esistono da sempre. Contro gli eleati, egli affermava che non c'era contraddizione nell'ammettere un *vacuum*: c'era un vuoto, e in questo spazio vuoto e infinito gli atomi erano sempre in movimento, come granelli di polvere in un raggio di sole. Essi hanno forme diverse: possono differire fra loro per figura (al modo in cui la lettera A differisce dalla lettera N), per ordine (così come la sillaba AN è diversa da NA) e per posizione (al modo in cui la lettera N differisce dalla Z). Alcuni di essi sono concavi, altri convessi; alcuni sono simili a ganci, altri simili ad asole. Nel loro movimento incessante, gli atomi sbattono l'uno contro l'altro e si uniscono fra loro (KRS 583). Gli oggetti di misura intermedia che ci si presentano nella vita quotidiana sono pertanto composti di atomi, uniti da collisioni casuali, e differiscono per tipologia in base alle differenti caratteristiche degli atomi che li costituiscono (Aristotele, *Metaph.* A 4. 985b4-20; KRS 556).

Come Anassagora, Democrito credeva nella pluralità dei mondi:

I mondi sono infiniti e sono differenti per grandezza: in taluni non vi è né sole né luna, in altri invece questi sono più grandi che nel nostro mondo, in altri ancora ci sono più soli e più lune. Le distanze tra i mondi sono disuguali, sicché in una parte ci sono più mondi, in un'altra meno, alcuni sono in via di accrescimento, altri al culmine del loro sviluppo, altri ancora in via di disfaccimento, e in una parte nascono mondi, in un'altra ne scompaiono. La distruzione di un mondo avviene per opera di un altro che si abbatte su di esso. Alcuni mondi sono privi di esseri viventi e di piante e di ogni umidità (KRS 565; PG, p. 685).

Per Democrito, atomi e vuoto sono le uniche due realtà: ciò che noi vediamo come acqua, fuoco, piante o esseri umani sono solamente conglomerati di atomi nel vuoto. Le qualità sensibili che percepiamo non sono reali, ma sono dovute a una combinazione e hanno carattere convenzionale.

Democrito spiegava in dettaglio come le qualità percepite fossero sorte da diversi tipi di atomi e dalle loro configurazioni. I sapori forti, per esempio, erano originati da atomi piccoli, sottili, dotati di spigoli e frastagliati; mentre i sapori dolci erano prodotti da atomi più larghi, più rotondi e più lisci. La conoscenza dataci dai sensi non è che oscurità, a paragone con la chiarezza garantita dalla teoria atomistica. Per giustificare queste affermazioni, Democrito sviluppò dunque una teoria sistematica della conoscenza²¹.

Democrito scrisse anche sull'etica, oltre che sulla fisica. Si conservano vari suoi aforismi, fra i quali numerosi sono – o sono diventati – un luogo comune. Sarebbe però un errore pensare a lui come a un divulgatore di sentenze dalla saggezza stereotipata. Al contrario, come si mostrerà nel capitolo VIII, un attento studio delle sue osservazioni lo fa apparire come uno dei primi pensatori ad aver sviluppato una trattazione morale in chiave sistematica.

I sofisti.

Al tempo in cui visse Democrito, un suo più giovane compatriota di Abdera, Protagora, si avviò a diventare il decano d'una nuova

categoria di filosofi: i sofisti. I sofisti erano maestri itineranti che andavano di città in città a offrire insegnamenti specialistici su vari argomenti. Poiché applicavano delle tariffe per impartire lezioni sulle cose di loro competenza, li si potrebbe definire i primi filosofi di professione, se non fosse che la didattica e i servizi da loro offerti coprivano un'area assai più vasta di quella che è propria della filosofia, sia pure intesa nel senso più ampio. Il più versatile fra loro, Ippia di Elide, pretendeva di essere esperto in matematica, astronomia, musica, storia, letteratura e mitologia, nonché di essere abile come sarto e come calzolaio. Alcuni altri sofisti erano disposti a insegnare matematica, storia e geografia; tutti quanti, poi, erano abili retori. Nell'Atene della metà del V secolo, costoro facevano ottimi affari con i giovani che dovevano parlare nei tribunali, oppure desideravano farsi strada in politica, ed erano pronti a pagare ingenti somme pur di essere istruiti e guidati.

I sofisti studiavano in modo sistematico le tecniche del dibattito forense e della persuasione oratoria. Nel perseguire i propri obiettivi, scrissero su molti argomenti, a partire dai fondamentali della grammatica: Protagora fu il primo a distinguere il genere dei nomi, nonché i tempi e i modi verbali (Aristotele, *Rhet.* 3. 4. 1407b6-8). Inoltre elaborarono varie tecniche per l'argomentazione e numerosi trucchi della tecnica forense. In quanto esegeti di testi ambigui ed esperti nel difendere orazioni dalle tesi contrapposte, furono fra i primi critici letterari. Offrivano anche conferenze e pubbliche esibizioni, e diedero l'avvio ai dibattiti eristici, in parte a scopo didattico, in parte anche per dare spettacolo (D.L. 9. 53). Nel complesso, i loro ruoli comprendevano quelli che nella società moderna sono svolti da precettori, consulenti, avvocati, addetti alle pubbliche relazioni e professionisti dei mezzi di informazione.

Protagora visitò per la prima volta Atene come ambasciatore della città di Abdera. Gli Ateniesi gli riservarono grandi onori, e lo invitarono varie volte a ritornare. Nel 444 a.C. gli fu richiesto da Pericle di stendere una costituzione per la nuova colonia panellenica di Turii, nell'Italia meridionale. Fece la sua prima esibizione, ad Atene, nella casa del tragediografo Euripide. Lesse ad alta voce un trattatello dal titolo *Sugli dèi*, le cui parole di apertura furono ricordate a lungo: «Intorno agli dèi non ho alcuna possibilità di sapere né che sono né che non sono. Molti sono gli ostacoli che

impediscono di sapere, sia l'oscurità dell'argomento sia la brevità della vita umana» (D.L. 9. 51). Il suo detto piú celebre, «di tutte le cose misura è l'uomo» (PG, p. 891), racchiudeva una teoria relativista della conoscenza, che verrà esaminata in dettaglio piú avanti²².

Sembra che Protagora fosse pronto ad argomentare su tutti e due i lati di qualsiasi questione, e vantava di essere sempre in grado di far sí che l'argomento peggiore risultasse il migliore. Può darsi che questo significasse semplicemente che egli era capace di istruire un cliente debole a presentare nel modo migliore il suo caso; ma critici pur molto diversi fra loro, quali Aristofane e Aristotele, intendevano tutto ciò come se egli fosse in grado di far sí che il torto sembrasse retto (Aristofane, *Nuvole* 112 sgg.; Aristotele, *Rhet.* 2. 24. 1402a25). Ai nemici di Protagora piaceva raccontare la storia di quella volta in cui questi citò in giudizio il suo allievo Evalto, perché non gli aveva pagato la parcella. Evalto si era rifiutato di pagare, dicendo che non aveva ancora vinto una sola causa. Allora Protagora rispose che, ebbene, l'onorario gli spettava in ogni caso: «se vinco io, devo averlo perché ho vinto; se vinci tu, devo averlo, perché hai vinto tu» (D.L. 9. 56).

Un altro sofista, Prodico dell'isola di Ceo, nel mar Egeo, venne ad Atene come Protagora per un incarico ufficiale conferitogli dalla sua patria d'origine. Era uno studioso di linguistica, ma piú interessato alla semantica che alla grammatica: può forse essere considerato il primo lessicografo. Aristofane e Platone si presero gioco di lui, dandogli del pedante che faceva distinzioni cavillose fra termini che erano virtualmente sinonimi. Di fatto, comunque, alcune delle distinzioni che gli sono state attribuite (come quella fra due verbi greci che significano entrambi «volere», cioè *boulesthai* ed *epithymein*: Platone, *Protag.* 340b2) avrebbero piú tardi avuto seria importanza filosofica.

A Prodico si fa risalire un aneddoto leggendario sul giovane Eracle che, alle prese con la scelta fra due personificazioni femminili della Virtú e del Vizio, opta infine per la prima. Prodico aveva anche una teoria sull'origine della religione: «Il sole la luna i fiumi le fonti e in genere tutte le cose che giovano alla nostra vita, gli antichi le ritennero divinità per l'utilità che ne deriva; come fan gli Egizi per

il Nilo» (DK 84 B5; PG, p. 960). Dunque, il culto di Efesto è in realtà l'adorazione del fuoco, e il culto di Demetra è in realtà l'adorazione del pane.

Gorgia, da Lentini in Sicilia, un tempo discepolo di Empedocle, fu un altro sofista che giunse ad Atene per un'ambasciata, in cerca di aiuto in una guerra contro Siracusa. Non era solo un retore capace di persuadere, ma aveva pieno dominio dell'arte oratoria e catalogò diverse figure del discorso, quali l'antitesi e le domande retoriche. Il suo stile fu molto ammirato all'epoca, ma più tardi venne considerato eccessivamente fiorito. Fra i suoi scritti, sono rimaste due brevi opere di interesse filosofico.

La prima, l'*Encomio di Elena*, è un esercizio retorico in difesa di Elena di Troia contro i suoi detrattori. Vi si argomenta che Elena non merita alcun biasimo per essere fuggita con Paride e aver così fatto scoppiare la guerra di Troia. «Infatti, ella fece quel che fece o per cieca volontà del caso, e meditata decisione di dèi, e decreto di necessità; oppure rapita per forza; o indotta con parole, o presa da amore» (DK 82 B11, 21-24; PG, p. 929). Gorgia passa in rassegna successivamente tutte queste alternative, sostenendo in ciascun caso che Elena dovrebbe essere sollevata da ogni colpa. Non c'è essere umano che possa resistere al fato, e inoltre semmai è il rapitore, non già chi è rapito, a meritare il biasimo. Fino a questo punto, il compito di Gorgia è agevole; ma per mostrare che Elena non andrebbe accusata nemmeno se avesse ceduto alla persuasione, egli deve impegnarsi in un encomio poco convincente – ancorché senza dubbio seducente – dei poteri della parola: essa «è un signore possente, che con piccolissimo corpo e invisibilissimo, divinissime cose sa compiere» (PG, p. 929). Anche in questo caso, a suo dire, a doversi incolpare è colui che ha persuaso, non già chi è stato persuaso. Infine, se Elena si è innamorata, è innocente, poiché l'amore è o un dio, cui non si può resistere, o un'infermità della mente, che dovrebbe dunque destare la nostra compassione. Da questo pezzo breve e arguto discendono molte dispute filosofiche intorno a libertà e determinismo, forza maggiore, istigazione e irrefrenabilità degli impulsi.

L'altra opera di Gorgia, dal titolo *Sul non essere*, conteneva argomenti in favore di tre conclusioni scettiche: primo, nulla c'è;

secondo, se pure ci fosse qualcosa, non potrebbe essere conosciuto; terzo, se anche qualcosa potesse essere conosciuto, non potrebbe venire comunicato da una persona a un'altra. Questa sequela di argomenti è stata tramandata in due forme diverse, l'una contenuta nel trattato pseudo-aristotelico *Su Melisso*, l'altra nell'opera di Sesto Empirico.

Il primo argomento profitta della natura polimorfa del verbo greco «essere». Non mi soffermerò qui in dettaglio su questo argomento, ma nel capitolo VI cercherò di analizzare le ambiguità cruciali che vi sono implicate. Il secondo argomento procede in questo modo: le cose che possiedono essere possono essere oggetti del pensiero a condizione che gli oggetti del pensiero siano cose dotate di essere. Ma gli oggetti del pensiero non sono cose dotate di essere: altrimenti tutto ciò che uno pensa accadrebbe in realtà. Si può ben pensare a un uomo che vola, o a un carro trainato sulla superficie del mare, senza che però alcuna cosa del genere vi sia. Pertanto, le cose dotate di essere non possono essere oggetti del pensiero. Il terzo argomento, che fra i tre è quello dotato di maggiore plausibilità, afferma che le sensazioni di ogni singolo individuo sono private, e che tutto ciò che possiamo trasmettere al nostro prossimo sono le parole, ma non le esperienze.

In considerazione di tali sconcertanti conclusioni, gli argomenti di questo famoso sofista sono per l'appunto sofismi, e sarebbero senza dubbio respinti in quanto tali da coloro che vi si imbatterebbero per la prima volta. Ma rigettare un sofisma è più facile che diagnosticarne la natura, e ancora più arduo è trovarne la cura. Il primo di questi sofismi è stato reso innocuo essenzialmente da Platone nel suo dialogo opportunamente intitolato *Il sofista*²³. Il secondo contiene una forma fallace di argomentazione, che qualche volta ricorre anche in Platone stesso. La logica di Aristotele, comunque, avrebbe chiarito ai pensatori successivi che il giudizio “non tutti gli A sono B” non implica che “nessun B è A”. Al terzo argomento, basato sulla natura privata dell'esperienza, il colpo di grazia definitivo fu dato solamente dall'opera di Wittgenstein, nel XX secolo.

Accanto a Protagora, Ippia, Prodicò e Gorgia, ci furono poi altri sofisti i cui nomi e la cui fama sono giunti fino a noi. Ci fu Callicle, per esempio, il campione della dottrina secondo cui è la forza a

costituire il diritto; e Trasimaco, che smaschera nella giustizia l'interesse egoistico di quanti detengono il potere. Ci furono inoltre Eutidemo e Dionisodoro, una coppia di virtuosi della capziosità logica che sarebbero pronti a provarvi perfino che vostro padre era un cane. Questi uomini, e anche i sofisti più conosciuti che sopra abbiamo preso in esame, ci sono tuttavia noti soprattutto perché compaiono come personaggi dei dialoghi di Platone. Le loro controversie filosofiche si studiano meglio nel contesto di quei dialoghi. Ricercare la verità storica su tali sofisti non è più gratificante di quanto non lo sia provare a scoprire come fossero Re Lear o il principe Amleto prima che Shakespeare si appropriasse di quei personaggi.

Dobbiamo ora congedarci dai sofisti e volgerci a considerare Socrate: il quale, secondo un certo modo di vedere, fu il più grande dei sofisti, e secondo un altro costituì invece il paradigma del vero filosofo, collocandosi agli antipodi di ogni sorta di sofisticheria.

Socrate.

Nella storia della filosofia, Socrate occupa una posizione impareggiabile. Per un verso, egli è riverito per aver inaugurato la prima grande stagione filosofica, e dunque, in un certo senso, la filosofia stessa. Nei manuali, tutti i pensatori precedenti sono accomunati sotto la definizione di «presocratici», come se la filosofia, prima dell'età di Socrate, fosse in qualche modo ancora in una fase preistorica. Per altro verso, Socrate non ha tuttavia lasciato scritti: è arduo stabilire con certezza, anche di una sola frase a lui attribuita, se egli l'abbia pronunciata davvero, o se non sia un'invenzione letteraria di qualche suo ammiratore. Della filosofia di Socrate, di prima mano conosciamo dunque ancor meno di ciò che sappiamo di Senofane, Parmenide, Empedocle o Democrito. Eppure, l'influsso di Socrate sulla filosofia successiva, fino ai giorni nostri, è stato incomparabilmente più grande del loro.

Nell'antichità, molte scuole di pensiero pretendevano che il loro fondatore fosse stato Socrate, e molti singoli individui celebravano in lui il filosofo cui ispirarsi. Nel Medioevo la sua vicenda non fu molto studiata, ma il suo nome s'incontra ogni volta che un logico o un metafisico desidera ricorrere a un esempio: «Socrate» ha svolto per i filosofi scolastici la funzione che, per lungo tempo, nella

letteratura giuridica veniva attribuita al nome fittizio di «John Doe». In età moderna, la vita di Socrate è stata presa a modello da pensatori di matrice anche molto diversa, in particolare da filosofi che vivevano sotto la tirannia e rischiavano la persecuzione per aver rifiutato di adeguarsi a un'ideologia irragionevole. Molti pensatori hanno fatto proprio il detto che più di ogni altro può ambire a esprimere le autentiche convinzioni di Socrate: «una vita senza ricerche non è degna per l'uomo di essere vissuta» (*Apol.* 38a).

Non ci vuole molto per raccontarne i fatti biografici. Era nato ad Atene verso il 469 a.C., dieci anni dopo che le aggressioni alla Grecia da parte dei persiani erano state sventate nella battaglia di Platea. Crebbe negli anni in cui Atene, che sotto il politico Pericle era diventata una fiorente democrazia, esercitava un'egemonia imperialistica sul mondo greco. Fu un'età dell'oro, per l'arte e la letteratura: l'epoca che vide le sculture di Fidia e l'edificazione del Partenone, e in cui Eschilo, Sofocle ed Euripide misero in scena le loro grandi tragedie. Nello stesso periodo Erodoto, che viene considerato il padre della storiografia, scrisse il suo resoconto delle guerre persiane, e Anassagora introdusse la filosofia ad Atene.

Sulla seconda parte della vita di Socrate si stese l'ombra della guerra del Peloponneso (431-404 a.C.), in cui Atene fu infine costretta a cedere l'egemonia della Grecia alla vittoriosa Sparta. Durante i primi anni del conflitto, Socrate prestò servizio militare nella fanteria pesante, prendendo parte a tre imprese importanti. Acquisì fama per il suo grande coraggio, mostrato in particolare nel corso della ritirata che seguì la disfatta di Delio, nel 424. Rientrato ad Atene negli ultimi anni della guerra, nel 406 ricoprì alcune cariche nell'assemblea cittadina. Un gruppo di comandanti fu processato per aver abbandonato i corpi dei caduti, dopo una vittoria navale alle Arginuse. Sottoporre quei comandanti a un giudizio sommario e collettivo, senza processarli uno per uno, era contrario alle leggi: ma Socrate fu il solo a votare contro questa irregolarità, e gli accusati furono giustiziati.

Nel 404, dopo la fine della guerra, gli spartani sostituirono alla democrazia ateniese un regime oligarchico, i Trenta Tiranni, a lungo ricordati per il loro governo del terrore. Quando fu imposto a

Socrate di arrestare un innocente, Leonte di Salamina, Socrate non badò all'intimazione. Rifiutava insomma di accettare ordini illegittimi; ma non sembra comunque che abbia preso parte attiva alla rivoluzione che rovesciò l'oligarchia e restaurò la democrazia. Il suo rigore gli aveva ormai guadagnato il risentimento tanto dei democratici quanto degli aristocratici, e i democratici reinsediatisi al potere ricordavano anche che alcuni dei suoi più stretti sodali, come Crizia e Carmide, erano stati fra i Trenta.

Un politico democratico ambizioso, Anito, insieme a due compari, depositò allora un atto d'accusa nei confronti di Socrate, redatto nei termini seguenti: «Socrate è colpevole di non riconoscere gli dèi che la città riconosce e di introdurre altre nuove divinità; è colpevole anche di corrompere i giovani. Pena richiesta: la morte» (D.L. 2. 40). Non disponiamo degli atti di quel processo, anche se due degli ammiratori di Socrate ci hanno lasciato immaginarie ricostruzioni della sua arringa difensiva. Qualunque cosa egli abbia effettivamente detto in quella circostanza, non bastò comunque a commuovere un numero sufficiente dei cinquecento cittadini che componevano la giuria. Fu dichiarato colpevole, anche se da una maggioranza risicata, e condannato a morte. La prigionia si protrasse un po' a lungo, per un ritardo dovuto a ritualità religiose; Socrate morì nella primavera del 399, quando gli fu somministrato dai carnefici del veleno, una tazza di cicuta.

L'accusa di empietà contenuta nell'imputazione di Socrate non era peraltro una novità. Nel 423 il drammaturgo Aristofane aveva messo in scena una commedia, *Le nuvole*, in cui un personaggio di nome Socrate dirige una scuola dove si insegnano cavilli e si conducono ricerche fasulle. I suoi studenti non solo imparano a far sí che gli argomenti cattivi prevalgano su quelli buoni, ma studiano anche l'astronomia con uno spirito di irriverente scetticismo nei confronti della religione tradizionale. Essi invocano fra l'altro un nuovo pantheon di divinità costituite dai fenomeni naturali: aria, etere, nuvole e caos (VV. 260-266). Inoltre si sentono ripetere che il mondo non è governato da Zeus – che non esiste – bensì da Dinos (letteralmente «Vortice»), che è la rotazione dei corpi celesti (VV. 380-381). Gran parte del dramma è una parodia, ovviamente non destinata a venir presa sul serio: Socrate vi è intento fra l'altro a misurare quanti piedi-di-pulce possa saltare una pulce, ed esplora le

nuvole a bordo di una macchina volante sgangherata. Eppure, denunciare che l'astronomia era incompatibile con la pietà religiosa, se anche era uno scherzo, era uno scherzo pericoloso. Dopo tutto, solo nel decennio precedente Anassagora era stato messo al bando per aver affermato che il sole era un grumo di fuoco. Nel finale della commedia, la casa di Socrate viene data alle fiamme dalla folla inferocita, che vuole punirlo per aver oltraggiato gli dèi e aver violato l'intima solitudine della luna. A quanti ricordavano la commedia di Aristofane, gli avvenimenti del 399 dovettero quindi sembrare uno spiacevole caso in cui la vita si fa imitazione dell'arte.

Alcuni dei tratti che caratterizzano il personaggio delle *Nuvole* vengono attribuiti a Socrate anche da altri scrittori, più benevoli nei suoi confronti. C'è un accordo generale sul fatto che egli fosse panciuto e camuso, che avesse occhi sporgenti e un'andatura strascicata. Stando alle descrizioni, di solito era trasandato, indossava abiti consunti e amava andare scalzo. Perfino Aristofane lo presenta tuttavia come capace di grandi imprese di resistenza e indifferente alla privazione: «non stanco di restare in piedi né di camminare; non sofferente per il freddo né desideroso di cibo, né di vino» (VV. 414-417)²⁴. Da altre fonti risulta invece che Socrate non cedeva al vino non già nel senso che fosse astemio, ma perché anzi aveva una non comune capacità di reggere gli effetti dell'alcol (Platone, *Symp.* 214a). Socrate aveva sposato Santippe, con la quale ebbe un figlio, Lamprocle; una tradizione insistente, ma forse infondata, rappresenta questa donna come una megera (D.L. 2. 36-37). Secondo qualche scrittore antico, egli ebbe altri due figli da una concubina ufficiale, Myrto (D.L. 2. 26). Nell'antichità, tuttavia, Socrate fu più noto per il suo legame con l'eccentrico aristocratico Alcibiade, più giovane di lui di una ventina d'anni: legame che, per quanto appassionato, comunque rimase – come si sarebbe detto in seguito – platonico.

Il Socrate di Senofonte.

Su aspetti più importanti della vita e del pensiero di Socrate, non ci sono molte certezze. Tutte le altre informazioni in nostro possesso derivano soprattutto dai due discepoli le cui opere ci sono pervenute per intero, cioè lo storico militare Senofonte e il filosofo

delle idee Platone. Tanto Senofonte quanto Platone composero discorsi postumi sulla difesa che Socrate pronunciò al processo. Senofonte, inoltre, scrisse quattro libri di memorie di Socrate (*Memorabilia Socratis*), oltre a un dialogo socratico, il *Simposio*. Platone, accanto all'*Apologia*, scrisse poi almeno venticinque dialoghi: in tutti quanti – tranne uno – compare Socrate. Senofonte e Platone dipingono ritratti di Socrate che differiscono fra loro almeno tanto quanto il ritratto di Gesù presentato nel Vangelo di Marco differisce da quello contenuto nel Vangelo di Giovanni. Mentre in Marco Gesù si esprime con parabole, aforismi brevi e risposte puntuali a domande, il Gesù del quarto Vangelo pronuncia discorsi ampi, la cui risonanza investe vari livelli. Un'analoga discrepanza sussiste fra il Socrate di Senofonte, tutto compreso a interrogare, discutere ed esortare, e il Socrate della *Repubblica* platonica, che discetta profondamente di metafisica nello stile complesso d'un raffinato artificio letterario. E proprio al modo in cui fu la presentazione di Gesù fatta da Giovanni a esercitare un maggiore impatto sui successivi sviluppi della teologia, così è al Socrate di Platone che si debbono le idee poi destinate a rivelarsi feconde per la storia della filosofia.

Secondo Senofonte, Socrate era un uomo pio, che osservava scrupolosamente i rituali e rispettava gli oracoli. Nelle sue preghiere, invocava gli dèi affinché decidessero ciò che era buono per lui, poiché gli dèi sono onnipresenti e onniscienti, conoscendo le parole, le azioni e le intenzioni inesprese di ognuno (*Memor.* 1. 2. 20; 3. 2). Insegnava che l'obolo del povero è gradito agli dèi tanto quanto le ingenti offerte dei ricchi (*Memor.* 1. 3. 3). Era una persona decorosa e temperante, priva di avarizia e ambizione, morigerata nei desideri e capace di tollerare i disagi. Non era un educatore, benché insegnasse la virtù tanto attraverso la pratica quanto con l'esortazione, e scoraggiasse il vizio ricorrendo sia a canzonature e fole, sia al rimprovero. Socrate non meritava dunque alcun biasimo se certi suoi discepoli avevano finito per diventare malvagi a dispetto del suo esempio. Nonostante criticasse alcuni aspetti della democrazia ateniese, era amico del popolo, e del tutto incolpevole di crimini o tradimenti di sorta (*Memor.* 1. 2).

La più grande preoccupazione di Senofonte, nello scrivere le sue memorie, era quella di scagionare Socrate dalle accuse addebitategli

nel corso del processo, e dimostrare che, per la vita da lui condotta, i conservatori ateniesi avrebbero dovuto onorarlo, anziché condannarlo a morte. Senofonte è anche ansioso di stabilire una distanza fra Socrate e gli altri filosofi dell'epoca: diversamente da Anassagora, Socrate non aveva futili interessi per la fisica o l'astronomia (*Memor.* 1. 1. 16), e diversamente dai sofisti egli non si faceva pagare, né simulava il possesso di competenze che non aveva (*Memor.* 1. 6-7).

Il Socrate di Senofonte è un personaggio retto, un po' rigido e legnoso, ma capace di dare consigli scaltri e di buon senso su questioni pratiche ed etiche. Nella discussione, è svelto a sciogliere le ambiguità e a sgonfiare l'ipocrisia, ma di rado si avventura nella trattazione di argomenti filosofici o nella speculazione. Nelle sporadiche occasioni in cui ciò accade, lo fa – significativamente – nell'intento di dimostrare l'esistenza e la provvidenza di dio. Se un oggetto è utile, afferma Socrate, dev'essere il prodotto di un disegno deliberato, e non del caso; ma i nostri organi sensoriali sono per eccellenza utili, e costruiti in modo raffinato:

non ti pare che anche le cose seguenti si debbano attribuire all'opera di una provvidenza, cioè il fatto che siccome gli occhi sono deboli, siano stati protetti con le palpebre come con porte che quando ce n'è bisogno si aprono, ma nel sonno si chiudono? E che poi, perché i venti non li colpiscano, vi crescano le ciglia, come uno schermo, e con le sopracciglia sia incoronata la parte superiore degli occhi, affinché il sudore che scende dalla fronte non li danneggi? (*Memor.* 1. 4. 6).

Simili accorgimenti, così come il fatto che gli individui siano dotati dell'istinto di procreazione e di autoconservazione, somigliano alle azioni di un artigiano (*demiourgós*) saggio e benevolo. È arrogante pensare che noi umani siamo gli unici esseri dell'universo in cui alberga l'intelletto (*nous*). È vero che noi non siamo in grado di vedere l'intelligenza cosmica che governa l'universo infinito e molteplice, ma se è per questo non possiamo nemmeno vedere l'anima che governa i nostri corpi. Inoltre, è assurdo pensare che le potenze cosmiche non abbiano interesse per gli esseri umani: li

hanno anzi favoriti più di ogni altra specie animale, dotandoli della postura eretta, di mani capaci di compiere molteplici operazioni, di linguaggio articolato e di impulso sessuale non limitato a un unico periodo dell'anno (*Memor.* 1. 4. 11-12).

Malgrado Senofonte sembri così anticipare il sempiterno argomento del «disegno intelligente», c'è poco nella sua opera che giustifichi il conferimento a Socrate di una posizione di preminenza nella storia della filosofia. Molti dei presocratici sarebbero pari o superiori al Socrate senofonteo per vastità di interessi, intuizione e originalità. Il Socrate che catturò l'immaginazione delle generazioni successive di filosofi è il Socrate di Platone, ed è di lui che ci occuperemo a questo punto.

Il Socrate di Platone.

È comunque troppo semplicistico parlare di un Socrate platonico, perché i dialoghi di Platone non assegnano un ruolo né un carattere stabile al personaggio di nome Socrate. In alcuni dialoghi egli è in prevalenza un indagatore critico, intento a mettere alla prova le pretese di altri personaggi mediante una peculiare tecnica di domanda e risposta – poi detta *elenchus* (in greco *elenchos*) – con cui ne smaschera l'incoerenza. In altri dialoghi, Socrate è alquanto desideroso di arringare il suo pubblico, e di presentare un sistema etico e metafisico in forma dogmatica. In altri dialoghi ancora gli è invece riservato solo un ruolo minore, mentre l'iniziativa filosofica è lasciata a un protagonista diverso da lui. Prima di procedere, dunque, dobbiamo fare una digressione e considerare quando e dove si può ritenere che i dialoghi presentino modi di vedere effettivamente attribuibili a Socrate, e quando e dove per converso il personaggio Socrate funga da portavoce della filosofia dello stesso Platone.

In secoli recenti, gli studiosi hanno tentato di spiegare queste differenze in termini cronologici: il ruolo differente attribuito a Socrate nei vari dialoghi rappresenta lo sviluppo del pensiero di Platone e la sua graduale emancipazione dall'insegnamento del maestro. L'indizio da cui cominciare, per ordinare cronologicamente i dialoghi, è stato offerto da Aristotele, che ci dice che le *Leggi* di Platone furono scritte dopo la *Repubblica* (*Pol.* 2. 6. 1264b24-7). Difatti c'è una tradizione secondo cui il testo delle *Leggi* sarebbe

rimasto incompiuto alla morte di Platone (D.L. 3. 37). Su questa base, nel XIX secolo, alcuni studiosi cercarono di stabilire un criterio per raggruppare i dialoghi a partire dall'ultima fase della vita di Platone. Essi studiarono così la frequenza, nei diversi dialoghi, di vari tratti stilistici, come l'uso di termini tecnici, la preferenza nel ricorso a espressioni idiomatiche dal medesimo significato, la tendenza a evitare lo iato, nonché l'adozione di determinati ritmi del discorso.

Sulla base di questi studi stilometrici – una tecnica che alla fine del XIX secolo comprendeva circa cinquecento criteri linguistici diversi – emerse un certo consenso sul fatto che un gruppo di dialoghi spiccava per la sua somiglianza con le *Leggi*. Tutti gli studiosi furono d'accordo nell'includere in questo gruppo i dialoghi *Crizia*, *Filebo*, *Sofista*, *Politico* e *Timeo*, e tutti convennero che tale gruppo rappresentava l'ultima fase della carriera di Platone come scrittore. Non ci fu un consenso analogo invece nello stabilire un ordine cronologico all'interno di questo gruppo; è però degno di nota che esso includa tutti i dialoghi in cui il ruolo di Socrate è ridotto al minimo. Solo nel *Filebo* Socrate è ancora un personaggio di primo piano; nelle *Leggi* non compare affatto, mentre in *Timeo*, *Crizia*, *Sofista* e *Politico* si limita a fare da comparsa, e il ruolo principale è riservato invece a un altro: nelle prime due opere al protagonista nominato nel titolo, nelle altre due a uno straniero originario della città di Parmenide, Elea. Sembrò pertanto ragionevole considerare i dialoghi di questo gruppo come testi che esprimono il punto di vista del Platone maturo, più che quello del suo maestro, morto ormai da tempo.



2. Matthew Paris, *Socrate e Platone*, miniatura, XIII secolo.
 Chi dei due insegna all'altro?

Nel raggruppare i dialoghi precedenti, gli studiosi poterono ancora una volta seguire una traccia offerta da Aristotele. In *Metaph. M 4* (1078b27-32), questi espone la preistoria della teoria platonica delle idee, e assegna a Socrate il ruolo seguente:

In effetti, due sono le scoperte che si possono a giusta ragione attribuire a Socrate: i ragionamenti induttivi e la definizione universale; scoperte, queste, che costituiscono la base della scienza. – Ma

Socrate non pose le definizioni e gli universali come separati dalle cose; invece gli altri pensatori [scil. i platonici] li posero come separati, e a siffatte realtà diedero il nome di idee.

Esposizioni della teoria delle idee sono messe in bocca a Socrate in molti dialoghi importanti, in particolare *Fedone*, *Repubblica* e *Simposio*. In questi dialoghi Socrate non compare quale interlocutore intento a porre domande e a indagare, ma come insegnante in possesso di un sistema filosofico compiuto. Stando ai criteri stilometrici, questi dialoghi sono più vicini di altri a quelli dell'ultimo gruppo, già descritto. È ragionevole allora trattarli alla stregua d'un gruppo intermedio nel corpus, e considerarli rappresentativi della filosofia di Platone, piuttosto che di quella di Socrate.

Un terzo gruppo di dialoghi può quindi essere identificato in base a un'altra serie di caratteri comuni: (1) sono brevi; (2) Socrate vi appare intento a indagare, e non a indottrinare; (3) in essi non è presentata la teoria delle idee; infine (4) da un punto di vista stilometrico, si collocano alla massima distanza dal raggruppamento conclusivo, identificato per primo. Questo terzo gruppo include *Critone*, *Carmide*, *Lachete*, *Liside*, *Ione*, *Eutidemo* e *Ippia minore*. I più ritengono probabile che tali dialoghi presentino il punto di vista filosofico del Socrate storico. Di essi fa parte anche l'*Apologia*, in cui Socrate è l'unico a parlare, nel processo in cui rischia la vita, e che per contenuto filosofico e caratteri stilometrici assomiglia agli altri dialoghi di questo gruppo. Anche il libro I della *Repubblica*, per contenuto e stile, vi somiglia più di tutti i successivi libri del dialogo: alcuni studiosi suppongono dunque, con buone ragioni, che esso in un primo tempo costituisse un dialogo a sé stante, forse intitolato *Trasimaco*. È difficile stabilire una cronologia fra le opere di questo primo gruppo, sebbene alcuni autori collochino per primo il *Liside*, che sarebbe stato scritto anteriormente al 399 – in base a un antico aneddoto secondo cui quest'opera sarebbe stata letta allo stesso Socrate, il quale avrebbe affermato: «Quante menzogne mi fa dire il giovinetto!» (D.L. 3. 35).

A mio modo di vedere, ci sono buoni motivi per accogliere il generale consenso che suddivide i dialoghi platonici in tre gruppi:

primi dialoghi, dialoghi di mezzo e dialoghi tardi. Tale suddivisione risulta dalla notevole coincidenza di tre diversi insiemi di criteri: quello drammatico, quello filosofico e quello stilometrico. Sia che ci concentriamo sul ruolo dato a Socrate nell'azione drammatica, oppure sul contenuto filosofico dei dialoghi, ovvero su indizi di carattere stilistico e idiomatico, il risultato è insomma sempre il medesimo, triplice raggruppamento. Gli sviluppi della stilometria nel XX secolo, grazie all'impiego di tecniche statistiche molto più raffinate e alle grandi quantità di nuovi dati ottenuti dalla digitalizzazione dei testi, non hanno sostanzialmente fatto altro che confermare il consenso raggiunto già nell'ultima parte del XIX secolo e all'inizio del XX²⁵.

Un certo numero di dialoghi, tuttavia, non ricade chiaramente nell'uno o nell'altro di questi tre gruppi, perché i tre criteri di cui sopra non coincidono sempre in modo altrettanto felice: i casi più importanti di questo genere sono costituiti da *Cratilo*, *Eutifrone*, *Gorgia*, *Menone*, *Fedro*, *Parmenide*, *Protagora*, *Teeteto*. Qui, studi stilometrici più recenti hanno gettato nuova luce sui vari problemi²⁶. Non vi è spazio, in questa sede, per addentrarsi in dettaglio negli argomenti miranti a collocare ciascuno dei dialoghi in un periodo determinato, per cui mi limiterò a specificare la cronologia che a me pare più probabile, tenendo conto dei tre insiemi di criteri di cui sopra.

Gorgia, *Protagora* e *Menone* sembrano inserirsi fra il primo e il secondo gruppo. In essi, sebbene la teoria delle idee sia assente dalla discussione, la figura di Socrate si avvicina di più a quella del filosofo didattico dei dialoghi intermedi che a quella dell'investigatore agnostico dei primi dialoghi. L'ordine suggerito da considerazioni filosofiche è *Protagora*, *Gorgia*, *Menone*; l'ordine che invece emerge da studi di tipo stilometrico è *Menone*, *Protagora*, *Gorgia*. Il *Cratilo* per stile è prossimo a questi tre, ma è difficile da collocarsi con precisione. L'*Eutifrone* è generalmente considerato un dialogo precoce, tuttavia contiene un cenno alla teoria delle idee, e certi indicatori stilistici lo collocano in prossimità del *Gorgia*. Di conseguenza, lo inserirò in questo gruppo intermedio.

Il *Fedro* nell'antichità fu considerato a volte il primo dialogo platonico in assoluto (D.L. 3. 38), ma sulla base di motivi tanto

dottrinali quanto stilistici è ragionevole inquadralo nel gruppo intermedio. Diverso è il caso di due altri dialoghi molto importanti, vicini per lo stile al *Fedro*, vale a dire il *Parmenide* e il *Teeteto*. Per contenuto queste opere si collocano a una qualche distanza dalla classica formulazione della teoria delle idee, che nel *Teeteto* è ignorata, e nel *Parmenide* è sottoposta a critiche severe. Per struttura, poi, il *Parmenide* è diverso da tutti gli altri dialoghi, mentre il *Teeteto* assomiglia ai dialoghi del primo gruppo. Riferimenti interni al *Teeteto* richiamano il *Parmenide* (183e) e precorrono il *Sofista* (210d). A conti fatti, sembra sensato collocare questi due dialoghi fra quelli del periodo intermedio e quelli più tardi; ma per discutere dei problemi che sorgono se si tenta di esporre in modo coerente la posizione filosofica di Platone in questo periodo, dobbiamo attendere, e render conto prima di che cosa sia la teoria delle idee.

La filosofia professata da Socrate.

Per indicare fino a che punto Platone sia affidabile, come fonte d'informazioni sul Socrate storico, è stato necessario stabilire una cronologia plausibile dei testi platonici. Una volta fatto ciò, possiamo render conto della filosofia professata da Socrate, almeno per come è presentata nei primi dialoghi redatti dal suo discepolo. Nell'*Apologia* Platone è ansioso, come Senofonte, di difendere Socrate dall'accusa di ateismo. Insiste sull'incompatibilità fra le due accuse – quella di ateismo e quella di introdurre divinità estranee –, sottolineando inoltre la distanza fra la posizione di Socrate e il naturalismo profano di Anassagora. La smentita, che Socrate fa nell'*Apologia*, secondo cui egli non si sarebbe mai occupato di fisica (*Apol.* 19d), non suona del tutto vera, nonostante più tardi se ne senta ancora l'eco in Aristotele (*Metaph.* A 6. 987b2). Infatti, se Socrate non avesse mai mostrato alcun interesse per le questioni della cosmologia, lo scherno di Aristofane sarebbe stato fuori bersaglio e le sue battute sarebbero risultate un po' insulse. Inoltre, è lo stesso Platone, nel *Fedone*, a rappresentare un Socrate che confessa di aver condiviso un tempo la curiosità di Anassagora sulla questione se la terra fosse piatta o rotonda, se essa fosse collocata nel centro dell'universo, e su quale fosse la ragione del movimento e della velocità del sole, della luna e degli altri corpi celesti (*Phaed.* 97b-99a).

Proprio la delusione nei confronti di Anassagora, dunque, può aver indotto Socrate a rinunciare alla ricerca scientifica e a concentrarsi sui problemi che, stando all'*Apologia* e ad Aristotele, avrebbero poi dominato l'ultima parte della sua vita. Sia per Platone sia per Senofonte, un altro fattore che orientò l'interesse socratico sarebbe stato un oracolo pronunciato in nome di Apollo dalla sacerdotessa in trance, nel santuario di Delfi. Quando le fu chiesto se ci fosse qualcuno in Atene più saggio di Socrate, la sacerdotessa rispose negativamente. Socrate dichiarò che questo responso lo lasciava perplesso, e cominciò così a interrogare diverse categorie di persone, che pretendevano di possedere varie forme di sapienza. Divenne presto chiaro che i politici e i poeti non avevano affatto competenze autentiche, mentre gli artigiani, che pure avevano una perizia genuina in un campo particolare, la spacciavano per il possesso di una sapienza universale che invece non potevano vantare. Socrate ne concluse allora che l'oracolo aveva ragione in questo: egli solo aveva capito che la sua sapienza era priva di valore (*Apol.* 23b).

Era su questioni di morale che aveva maggiore importanza perseguire una conoscenza autentica e smascherare le pretese false. Infatti, secondo Socrate, virtù e conoscenza morale erano la stessa cosa: nessuno che sappia per davvero quale sia la cosa migliore da fare potrebbe fare altrimenti, e ogni azione sbagliata è dunque il prodotto dell'ignoranza²⁷. Questo rende tanto più assurdo il fatto che Socrate finisse per venire accusato di corrompere i giovani. Chiunque preferirebbe, ovviamente, vivere fra uomini buoni che fra uomini malvagi che potrebbero nuocergli. Socrate non poteva dunque aver motivo di corrompere deliberatamente la gioventù; e se lo faceva involontariamente, avrebbe dovuto esser educato, e non già sottoposto a un processo (*Apol.* 26a).

Nell'*Apologia* Socrate non pretendeva di possedere egli stesso la sapienza sufficiente per trattenere un uomo dal compiere il male. Diceva invece di confidare in una voce divina, interiore, che sarebbe intervenuta ogniqualvolta egli era in procinto di compiere un passo falso (*Apol.* 41d). Lungi così dall'essere un ateo, Socrate dedicò tutta la sua vita a un compito divino, lo smascheramento della falsa sapienza: una missione che era stata in lui indotta dall'oracolo delfico. Un vero tradimento del dio sarebbe stato

invece l'abbandono del proprio posto per timore della morte. Se gli fosse stato detto che poteva andarsene libero a patto di abbandonare la ricerca filosofica, Socrate avrebbe risposto: «O cittadini ateniesi, vi sono grato e vi voglio bene; però ubbidirò più al dio che non a voi; e finché abbia fiato e sia in grado di farlo, io non smetterò di filosofare, di esortarvi e di farvi capire, sempre, chiunque di voi incontri» (*Apol.* 29d).

I primi dialoghi di Platone ritraggono Socrate intento ad adempiere la propria missione filosofica. Di solito, il dialogo trarrà il titolo dal nome di un personaggio che afferma di possedere la conoscenza di un certo argomento, o che può venir preso come rappresentativo di una certa virtù: ecco allora che lo *Ione*, sulla poesia, prende il nome da un rapsodo (un cantore che recita Omero) premiato per la sua abilità, e il *Lachete*, sul coraggio, prende il nome da un eminente generale. *Carmide* e *Liside*, che hanno per tema la passione, la temperanza e l'amicizia, debbono invece il loro titolo a due giovani brillanti, seguiti da una cerchia di ammiratori, di estrazione aristocratica. In ciascun dialogo Socrate va alla ricerca di una descrizione o di una definizione del tema che viene discusso, e con le sue domande rivela che il protagonista eponimo è incapace di fornirne una. Tutti i dialoghi terminano con l'apparente fallimento dell'indagine, a conferma della conclusione dell'*Apologia* secondo cui coloro dai quali ci si potrebbe attendere il possesso della sapienza su particolari argomenti non sono capaci di esibirla, quando vengono sottoposti a esame.

La ricerca di definizioni obbedisce a finalità diverse a seconda dei dialoghi: nel libro I della *Repubblica* si va in cerca di una definizione della giustizia allo scopo di determinare se la giustizia giovi a chi la possiede, mentre nell'*Eutifrone* si ricerca una definizione della pietà, nell'intento di risolvere un caso di coscienza particolarmente difficile. Ma Aristotele aveva ragione nell'individuare nella ricerca stessa una caratteristica degna di nota nel metodo socratico. Tale metodo è stato a volte criticato, in quanto implicherebbe una pretesa fallace: noi non possiamo mai sapere se una certa azione particolare è o non è, poniamo, giusta o pia, se non siamo in grado di dare in precedenza una definizione inattaccabile di giustizia e di pietà. Simile pretesa sarebbe tuttavia incompatibile con la consueta prassi socratica di cercare, nel corso del suo *elenchus*, l'accordo sul

fatto che determinate azioni (quali restituire a un folle un coltello avuto da lui in prestito, o effettuare una ritirata strategica in battaglia) presentino o meno particolari virtù, come la giustizia o il coraggio. Il metodo socratico però implica solamente la pretesa, più debole, secondo cui se non siamo in possesso di una definizione generale di virtù (a) non saremo in grado di dire se la virtù gode universalmente di una determinata proprietà, come essere insegnabile o essere giovevole; ovvero (b) non saremo in grado di decidere su casi limite particolarmente difficili, come stabilire se quello di un figlio che denuncia il padre per aver ucciso un uomo accusato di assassinio sia o meno un atto di pietà.

L'altra caratteristica del metodo socratico sottolineata da Aristotele, vale a dire l'uso di argomenti induttivi, presuppone di fatto che noi possiamo essere certi di verità riguardanti determinati casi individuali anche quando ancora ci mancano definizioni universali. Il Socrate platonico non pretende di possedere una definizione inattaccabile di *techne*, cioè di arte o tecnica; ma più e più volte prende in considerazione tecniche particolari per trarne verità generali circa la loro natura. Pertanto, nel I libro della *Repubblica*, egli desidera mostrare che ciò che prova la bontà di un artigiano non è il fatto che egli guadagni un mucchio di denaro, ma che tragga beneficio dagli oggetti prodotti con il suo mestiere. Per mostrarlo, passa allora in rassegna i prodotti di arti diverse: un buon medico produce pazienti sani, un buon capitano compie navigazioni sicure, un buon costruttore edifica una buona casa, e così via. Quanto denaro ricavano queste persone non è rilevante per determinarne la bontà nell'esercizio del loro mestiere; al massimo ci dice quanto sono abili nella tecnica del far soldi, che è un'arte alquanto differente (*Resp.* 1. 346a-e).

Le due procedure identificate da Aristotele stanno, nel metodo di Socrate, in stretta relazione fra loro. L'argomento induttivo, che muove da casi particolari a verità generali, è un contributo alla definizione universale, anche se il contributo offerto in proposito da questi dialoghi rimane sempre incompleto, non conducendo mai a una definizione a prova di eccezione. In assenza della definizione universale di una determinata virtù, le verità generali sono applicate per aiutare a risolvere difficili casi limite presentatisi in pratica, e per passare al vaglio ipotesi preliminari relative alle

proprietà della virtù in questione. Dunque, nel caso della *Repubblica*, l'induzione è adoperata per mostrare che un buon governante è tale quando fa del bene ai suoi sottoposti, e pertanto la giustizia non consiste semplicemente (come invece sostiene uno dei personaggi del dialogo) in ciò che avvantaggia chi detiene il potere, di qualunque cosa si tratti.

In questi primi dialoghi sulle virtù, a dispetto della professione d'ignoranza fatta da Socrate, emerge un certo numero di tesi relative tanto alla conoscenza quanto alla virtù stessa. Tali tesi verranno spiegate più in dettaglio nei capitoli successivi, dedicati alla teoria della conoscenza e all'etica. Per il momento ci basta notare che le varie questioni convergono tutte nella domanda: la virtù può venire insegnata o meno? Perché, se la virtù è conoscenza, essa sicuramente dev'essere insegnabile; e tuttavia è difficile indicare un qualche maestro di virtù il cui insegnamento abbia avuto successo.

In Atene, comunque, non mancava affatto gente che pretendeva di avere le competenze necessarie a tale scopo – vale a dire i sofisti. Alla fine del primo periodo della carriera del Platone scrittore, e prima del periodo di mezzo, troviamo così una serie di dialoghi che prendono il titolo dai nomi dei principali sofisti – Ippia, Gorgia, Protagora –, in cui si pone esplicitamente la domanda se la virtù possa essere insegnata, e si smontano le pretese per cui i sofisti ritengono di possedere il segreto della sua insegnabilità. L'*Ippia minore* mette in seria difficoltà l'idea che la virtù sia un'arte che può essere appresa. Un artigiano che compie un errore inconsapevolmente è inferiore a un artigiano che compie un errore in modo deliberato; ma allora, se la virtù è un'arte, chi pecca deliberatamente dovrebbe essere più virtuoso di chi pecca senza saperlo (*Hipp. mi.* 376b). Il *Gorgia* sostiene invece che la retorica, la principale freccia all'arco del sofista, è incapace di produrre virtù autentica. Il *Protagora* sembra infine suggerire – vuoi seriamente, vuoi ironicamente – che di fatto la virtù è insegnabile, perché essa consiste nell'arte di calcolare in che proporzione stanno piacere e dolore nelle conseguenze dell'azione che si è compiuta²⁸.

Da Socrate a Platone.

Che questa sia o meno l'ultima parola di Socrate circa

l'insegnabilità della virtù, un lettore dei dialoghi presto scopre che la risposta data in proposito dal *Menone* e dal *Fedone* è piuttosto diversa. La virtù, e con essa la conoscenza di bene e male – che secondo Socrate è identica alla virtù medesima –, non può essere insegnata nella vita presente: può solamente riacquisirsi tramite il ricordo d'un mondo altro da quello presente, e migliore di esso. Tutto ciò viene presentato non come una tesi particolare sulla virtù, ma come tesi generale sulla conoscenza. Nel *Menone* si sostiene che un giovane schiavo cui non è mai stata insegnata la geometria può essere condotto, tramite un'interrogazione appropriata, a rammentare importanti verità geometriche (*Men.* 82b-86a). Nel *Fedone* si argomenta invece che sebbene noi vediamo spesso cose che sono più o meno uguali per misura, non vediamo mai una coppia di oggetti assolutamente uguali l'uno all'altro. L'idea di uguaglianza assoluta non può dunque derivare dall'esperienza, ma dev'essere stata acquisita nel corso di una vita precedente. Le cose procedono nello stesso modo per idee consimili, come quella di bontà assoluta e di bellezza assoluta (*Men.* 74b-75b).

Il *Menone* e il *Fedone* introducono quindi due dottrine – la teoria delle idee, e la tesi della reminiscenza – che per generale consenso degli studiosi appartengono a Platone, e non al Socrate storico. Esse determinano la «separazione», di cui parla Aristotele, fra la definizione universale cercata da Socrate e le entità empiriche che popolano il nostro mondo quotidiano.

Il *Fedone* contiene anche il racconto platonico degli ultimi giorni trascorsi da Socrate in carcere. L'amico Critone (nel dialogo che porta il suo nome) non è riuscito a far sí che Socrate accettasse un piano per fuggire. Socrate ha respinto la proposta, dicendo di essere tanto debitore alle leggi di Atene, sotto le quali è contento di essere nato, cresciuto e vissuto, da non poter voltare ora le spalle al patto che ha stretto con loro e scappar via (*Phaed.* 51d-54c). L'arrivo di una nave dall'isola sacra di Delo segna la fine del periodo di sospensione religiosa delle condanne a morte, e Socrate si prepara a morire coinvolgendo i suoi amici in una lunga discussione sull'immortalità dell'anima²⁹. La discussione si conclude con Socrate che narra una serie di miti intorno ai percorsi compiuti dall'anima negli inferi, dopo essere sopravvissuta alla morte.

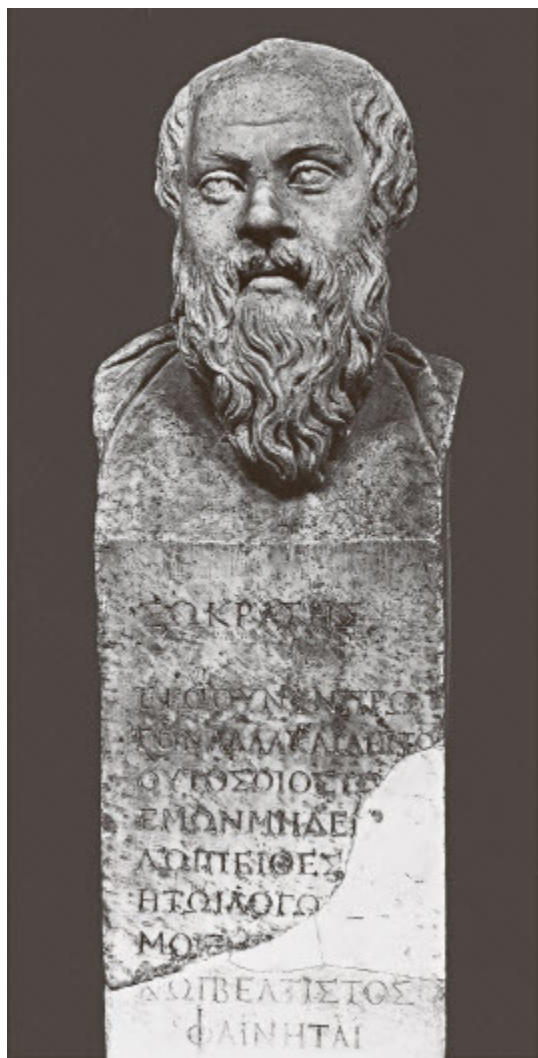
Critone domanda se Socrate abbia istruzioni da dare per la sua sepoltura, e si sente ricordare che dovrà seppellire solo il corpo, e non anche l'anima, la quale si accinge a godere delle gioie dei beati. Dopo aver preso un ultimo bagno, Socrate si congeda dalla propria famiglia, scherza con il suo carceriere e riceve la coppa di cicuta. Viene rappresentato (invero con un certo grado di inverosimiglianza medica) nell'atto di comporsi serenamente, mentre la capacità di sentire abbandona pian piano i suoi arti. Le sue ultime parole, come molte altre da lui pronunciate nel corso della vita, sono enigmatiche: «Critone, – disse, – siamo debitori di un gallo ad Asclepio», dio della guarigione; «saldate il debito e non ve ne dimenticate» (*Phaed.* 118a). Continuiamo ancora a domandarci se queste parole vadano intese in senso letterale, o se Socrate nel pronunciarle non stia facendo un estremo ricorso alla sua impareggiabile ironia.

Forse non è un caso se, in un unico e medesimo dialogo, Platone documenta le ultime ore di Socrate e introduce chiaramente per la prima volta la teoria delle idee, che costituisce un carattere peculiare del proprio filosofare. Così come siamo testimoni della morte fisica di Socrate, siamo testimoni anche del trapasso della filosofia da questi professata personalmente, che d'ora in poi si reincarnerà nella forma, più metafisica e mitica, del platonismo.

Quando Socrate morì, Platone aveva quasi compiuto trent'anni: era stato discepolo di Socrate per circa otto. Membro di una famiglia aristocratica ateniese, egli per ragioni di età avrebbe a malapena potuto combattere nella guerra del Peloponneso, cosa che certamente fecero i suoi fratelli Glaucone e Adimanto. I suoi due zii Crizia e Carmide furono fra i Trenta Tiranni; ma Platone non partecipò in prima persona alla vita politica ateniese. All'età di quarant'anni andò in Sicilia, ed entrò in sodalizio con Dione, il cognato del monarca allora regnante, Dionigi I. Durante la visita, Platone fece conoscenza con il filosofo pitagorico Archita. Ritornato ad Atene, vi fondò una comunità filosofica, l'Accademia, in un boschetto di sua proprietà a fianco della casa in cui abitava. Un gruppo di pensatori, sotto la sua direzione, vi condivideva interessi per la matematica, l'astronomia, la metafisica, l'etica e la mistica. All'età di sessant'anni, Platone fu invitato a ritornare in Sicilia dal nipote di Dione, che allora era succeduto al trono con il nome di

Dionigi II; la sua visita fu però un insuccesso, perché Dione e Dionigi entrarono in contrasto fra loro. Una terza visita in qualità di consigliere reale fu altrettanto fallimentare, e Platone ritornò a casa, deluso, nel 360. Morì serenamente nell'anno 347 ad Atene, nel corso di una festa matrimoniale – lui, che era scapolo – all'età di circa ottant'anni.

Gli scrittori dell'antichità produssero molti racconti intorno alla vita di Platone, ma solo pochi fra questi meritano di essere creduti. Se vogliamo rivestire di polpa la scarna ossatura della biografia platonica, la cosa migliore che possiamo fare è leggere le lettere che sono state tradizionalmente incluse nel corpus delle sue opere. Benché alcune di tali epistole – se non tutte – siano state composte da altri autori, esse contengono informazioni molto più verosimili degli aneddoti che si possono rinvenire nella *Vita di Platone* redatta da Diogene Laerzio. Tali lettere pretendono di risalire agli ultimi due decenni della vita di Platone, e riguardano principalmente il suo coinvolgimento nel governo di Siracusa e il suo tentativo di trasformare una tirannide in una costituzione capace di incarnare i suoi ideali politici.



3. Erma di Socrate con una citazione del *Critone* platonico, marmo, I-II secolo d.C.

L'insieme delle opere di Platone, così come ci sono state tramandate, consta di circa mezzo milione di parole. Anche se è probabile che alcune delle opere contenute nel corpus siano spurie, tutte le opere scritte attribuite a Platone nell'antichità sono sopravvissute fino a oggi. Ci sono peraltro scrittori antichi più tardi che, oltre a fare copiose citazioni dai suoi dialoghi, di quando in

quando attribuiscono importanza anche a una tradizione di dottrine da lui insegnate oralmente nell'Accademia.

Dal momento che Platone scelse di scrivere in forma dialogica, e non appare mai in prima persona come interlocutore nei suoi dialoghi, è difficile essere certi su quali, fra le svariate tesi filosofiche esposte dai suoi personaggi, fossero quelle da lui stesso professate. È quanto abbiamo visto, per eccellenza, nel caso del Socrate platonico; ma bisogna esercitare una cautela analoga anche nell'attribuire a Platone le dottrine degli altri interlocutori principali dei dialoghi: Timeo, il Forestiero Eleate nel *Sofista* e nel *Politico*, e il Forestiero Ateniese nelle *Leggi*. La forma dialogica permetteva a Platone di sospendere il giudizio su istanze filosofiche irte di difficoltà; presentando le argomentazioni più forti pro o contro, egli poteva così esercitare il pensiero su entrambi i versanti della questione in esame (cfr. D.L. 3. 52).

La teoria delle idee.

La più nota, fra le dottrine che si possono rinvenire nei dialoghi di Platone, è la teoria delle idee. Nei dialoghi del periodo intermedio, a partire dall'*Eutidemo*, tale teoria è oggetto di allusione, data per scontata, o implicitamente accolta come presupposto del discorso, più spesso di quanto non sia formulata esplicitamente e dimostrata in modo formale. L'esposizione sintetica più chiara di tale teoria non si trova nei dialoghi, ma nella settima delle epistole tradizionalmente attribuite a Platone, che è in gran parte dedicata a una difesa delle attività da lui svolte in Sicilia. In epoca moderna, l'autenticità di questa lettera è stata spesso contestata. Non ci sono comunque motivi fondati per respingere la *Lettera VII* di Platone, più di quanti non ve ne siano contro la *Seconda lettera ai Corinzi* di Paolo (cui essa, fra l'altro, per vari aspetti assomiglia). Di certo, non c'è alcuna valida ragione stilometrica per metterla in questione³⁰. Ma anche se non è autentica, la *Lettera VII* rimane comunque uno dei resoconti più chiari e autorevoli della teoria delle idee, fra quelli rinvenibili in tutta la letteratura secondaria su Platone. Essa pertanto offre un utile punto di partenza per l'esposizione della teoria stessa.

L'epistola afferma che un insegnamento fondamentale esposto da Platone in più occasioni consisterebbe nella dottrina seguente:

Per ciascun essere sono tre i mezzi mediante cui necessariamente si ha scienza (viene poi come quarta la conoscenza medesima, mentre come quinto si deve porre l'oggetto di conoscenza, ossia il vero essere).

Il primo di questi mezzi è il nome, il secondo è la definizione, il terzo è l'immagine, il quarto è la scienza.

Se vuoi intendere quello che dico, prendi un esempio e poi ragiona in questo stesso modo per tutti gli altri casi.

C'è qualcosa che è chiamato cerchio e il cui nome è appunto questo che abbiamo appena pronunciato.

Segue poi la definizione di esso, che è costituita di nomi e di verbi: "ciò che ha gli estremi equidistanti da un punto detto centro", ecco la definizione di quello che ha nome "rotondo", "circolo", "cerchio".

Come terza viene la figura che si disegna e si cancella, che si costruisce col compasso e che perisce; ma di tutte queste affezioni nessuna ne patisce il cerchio in sé, al quale, pure, queste vengono riferite, essendo esso un altro tipo di essere.

Al quarto posto viene la scienza, l'intuizione intellettuale, l'opinione verace intorno a tali cose. Queste si devono considerare come un'unica realtà, perché non risiedono né in suoni né in figure corporee, bensì nelle anime, per cui è evidente che la conoscenza è qualcosa di diverso dalla natura del cerchio e delle tre realtà di cui sopra si è parlato.

Di queste quattro cose la più vicina per affinità e per somiglianza alla quinta è l'intuizione intellettuale; le altre, invece, distano di più.

Lo stesso dicasi per la figura retta e per quella rotonda, per i colori, per il bene, per il bello e per il giusto, per ogni corpo che sia costruito o che esista in natura, per il fuoco o per l'acqua e per tutte le altre cose di questo tipo, per ogni essere vivente, per i costumi nelle anime e per tutte quante le azioni e le passioni: se non si sono colte in un modo o nell'altro le prime quattro realtà non si potrà mai avere completa conoscenza della quinta (*Lettera VII* 342a-e).

Seguendo Platone, incomincerò allora con il distinguere quattro generi di cose: la parola «cerchio», la definizione di cerchio (costituita da una serie di parole), il diagramma del cerchio e infine il mio concetto di cerchio. La chiarezza su questi quattro diversi elementi è importante per distinguerli da – e metterli in contrapposizione con – una quinta cosa, la più importante di tutte, che Platone chiama «il Cerchio in sé» (*Lettera VII* 343a). È questo a costituire una delle idee di cui tratta la celebre teoria platonica. Si tratta di una teoria di ampio respiro, come risulta chiaramente dall'elenco dei campi in cui essa trova applicazione, che conclude il capoverso finale della citazione. Negli altri suoi scritti Platone adopera molte altre espressioni per riferirsi alle idee. «Forme» (*eide*) è probabilmente la più comune fra queste, ma l'idea o forma di X può venir chiamata di volta in volta «X in sé», «ciò che X è veramente», «X-ità» o «essenza di X».

È importante notare anche ciò che manca, nell'elenco fatto da Platone nella *Lettera VII*. Egli non fa menzione, nemmeno collocandoli al livello più basso, di oggetti materiali circolari esistenti in realtà, quali per esempio le ruote di un carro o le botti. La ragione di questa omissione è chiara da altri passaggi dei suoi scritti (per esempio *Phaed.* 74a-c). Le ruote e le botti che incontriamo nell'esperienza non sono mai perfettamente circolari: da una parte o dall'altra esse presenteranno una piega o un urto, che impedirà la perfetta equidistanza dal centro di ogni punto della loro circonferenza. Sotto questo aspetto, ciò è vero anche di qualsiasi figura circolare che noi possiamo disegnare sulla carta o nella sabbia. Platone qui non sottolinea esplicitamente questo punto, ma è questa la ragione per cui dice che la figura si trova più

distante dal Cerchio in sé di quanto non lo sia il mio concetto di esso. Il mio concetto soggettivo del cerchio – il mio modo di intendere il significato del termine «cerchio» – non è identico all'idea del cerchio, perché l'idea è una realtà oggettiva che non è proprietà di alcuna mente individuale. Tuttavia, il concetto che ho nella mente si riferisce almeno a *un cerchio perfetto*; non è solo l'imperfetta approssimazione di qualcosa a un cerchio, quale invece è l'anello che porto al dito.

Nel passo che ho citato, Platone perviene all'idea di Cerchio partendo dal considerare la parola «cerchio» per come essa occupa la posizione di soggetto grammaticale in un enunciato del tipo:

Un cerchio è una figura piana la cui circonferenza è ovunque equidistante dal centro.

In ogni caso, egli a volte introduce l'idea di X riflettendo su proposizioni in cui X non sta in posizione di soggetto, bensì appare come predicato.

Si consideri quanto segue. Socrate, Simmia e Cebete sono detti tutti quanti «uomini»: ciò che hanno in comune è di essere tutti uomini. Ora, quando diciamo «Simmia è un uomo», possiamo chiederci se la parola «uomo» designi o stia per qualcosa, al modo in cui il nome «Simmia» sta per l'individuo Simmia. Ma se le cose stanno così, che cos'è quel qualcosa? È la medesima cosa designata dalla parola «uomo» nell'enunciato «Cebete è un uomo»? Al fine di affrontare questioni di questo tipo, Platone introduce l'idea di Uomo. È essa a far sì che Simmia, Cebete e Socrate siano tutti quanti degli uomini; a essa spetta dunque di portare per prima il nome «Uomo».

In molti casi in cui noi diremmo che un predicato comune è vero per un certo numero di individui, Platone dirà piuttosto che tutti quegli individui stanno in relazione con una certa idea o forma: là dove A, B e C siano tutti F, essi stanno in relazione con un'unica forma F. A volte, Platone descriverà questa relazione in termini di imitazione: A, B e C assomigliano tutti a F. Altre volte invece parlerà piuttosto di partecipazione: A, B e C partecipano tutti di F, hanno F in comune fra loro. Non è chiaro il grado di universalità con cui dobbiamo applicare il principio per cui dietro a una predicazione comune a più enti si trova un'idea che li accomuna. In

qualche circostanza Platone lo afferma come principio valido universalmente, in altre esita ad applicarlo a certe particolari tipologie di predicato. Quel che è certo è che egli elenca idee di molti tipi diversi, come l'idea del Bene, l'idea di Letto, l'idea di Cerchio, l'idea dell'Essere. È pronto inoltre a estendere la teoria applicandola, oltre che a predicati unari del tipo «è rotondo», anche a predicati binari, come «è diverso da». Quando diciamo che A è diverso da B e quando diciamo che B è diverso da A, sebbene adoperiamo due volte la parola «diverso», la applichiamo ogni volta a una medesima entità.

Possiamo dunque stabilire un certo numero di tesi attribuibili a Platone circa le idee e le loro relazioni con le cose che si trovano comunemente nel mondo:

- (1) *Il principio di comunanza.*
Ogniquale volta alcune cose sono F, ciò è perché esse partecipano di – o imitano – un'unica idea di F (*Phaed.* 100c; *Men.* 72c, 75a; *Resp.* 5. 476a10, 597c).
- (2) *Il principio di separazione.* L'idea di F è distinta da tutte le cose che sono F (*Phaed.* 74c; *Symp.* 21b).
- (3) *Il principio di autopredicazione.*
L'idea di F è essa stessa F (*Hipp. ma.* 292e; *Protag.* 230c-e; *Parm.* 132a-b).
- (4) *Il principio di purezza.* L'idea di F non è se non F (*Phaed.* 74c; *Symp.* 211e).
- (5) *Il principio di unicità.* Non vi è nulla, se non l'idea di F, che sia realmente, veramente e completamente F (*Phaed.* 74d; *Resp.* 5. 479a-d).
- (6) *Il principio di sublimità.* Le idee sono eterne, non hanno parti e

non sottostanno al mutamento;
inoltre non sono percepibili con
i sensi (*Phaed.* 78d; *Symp.*
211b).

Il principio di comunanza (1) non è, di per sé, un'esclusiva platonica. Molti fra coloro che sono reticenti a parlare di «partecipazione» sono invece ben disposti a parlare degli attributi come di ciò che è «in comune» fra le molte cose che li hanno. Possono dire, per esempio: «Se A, B e C sono tutti quanti rossi, ciò è perché hanno in comune la proprietà di essere rossi, e noi apprendiamo il significato di “rosso” vedendo ciò che vi è di comune fra le cose rosse». La peculiarità di Platone consiste nel fatto che egli va fino in fondo nel seguire ciò che è implicato dal ricorso all'espressione metaforica «avere in comune»³¹. Per esempio, non può esservi che un'unica idea di F, altrimenti non potremmo spiegare perché le cose che sono F hanno qualcosa in comune fra loro (*Resp.* 597b-c).

Il principio di separazione (2) è connesso alla nozione di una gerarchia fra le idee e gli enti singoli che ne costituiscono l'esemplificazione. Partecipare ed essere-partecipati costituiscono due tipi di relazione assai differenti, e i due termini che la costituiscono debbono trovarsi a livelli diversi.

Il principio di autopredicazione (3) è importante per Platone, perché senza di esso egli non potrebbe mostrare in che modo le idee spieghino la presenza di determinate proprietà negli individui. Solo ciò che è caldo potrà scaldare qualcosa; e non è bene asciugarsi con una salvietta bagnata. Così, in generale, solo ciò che è in sé F può spiegare come anche qualcosa d'altro sia F. Per cui, se l'idea di Freddo deve spiegare perché la neve è fredda, dev'essere fredda essa stessa (*Phaed.* 103b-e).

L'idea di F non è solamente F: è un modello perfetto di F. Non può venire diluito né adulterato da alcun elemento che sia diverso dalla F-ità: donde il principio di purezza (4). Se l'idea di F dovesse possedere una qualsiasi altra proprietà oltre a essere F, potrebbe farlo solo per partecipazione a qualche altra idea, la quale dovrebbe sicuramente esserle superiore – nel medesimo senso per cui l'idea di F è superiore a tutti gli F non-ideali. La nozione di una relazione a

più livelli fra idee scoperchia un vaso di Pandora, che Platone, presentando la teoria delle idee nella sua configurazione classica, nei dialoghi del periodo intermedio, preferì invece tenere chiuso.

Il principio di unicità (5) a volte è formulato in maniera fuorviante dai commentatori. Platone dice con frequenza che solo le idee sono realmente, e che gli enti particolari non-ideali in cui ci imbattiamo nell'esperienza sensibile stanno fra l'essere e il non essere. Questa affermazione spesso viene presa come se egli dicesse che solo le idee esistono per davvero, e che gli oggetti tangibili sono irreali e illusori. Nel contesto è tuttavia chiaro che, quando Platone dice che solamente le idee realmente sono, non intende dire che solo le idee esistano davvero, bensì che solo l'idea di F è propriamente F, quale che sia l'F che si dà in un caso particolare. Gli enti particolari si trovano fra essere e non essere in questo, che stanno fra l'essere-F e il non-essere-F – vale a dire, qualche volta sono F e qualche altra volta non lo sono³².

Per esempio, solamente l'idea di Bellezza è realmente bella, perché le cose belle particolari possono essere (a) belle sotto un certo aspetto, ma brutte per un altro (poniamo: nei lineamenti della figura, ma non nell'incarnato); (b) belle in un dato momento, ma non in un altro (per esempio, a vent'anni ma non a settanta); (c) belle se paragonate a certe cose, ma non a certe altre (per esempio, Elena può essere bella a paragone di Medea, ma non lo è se paragonata ad Afrodite); (d) belle in certi contesti ambientali e non in altri (*Symp.* 211a-e).

Una caratteristica importante della teoria delle idee nella sua formulazione classica è il principio di sublimità (6). Gli enti particolari che partecipano delle idee appartengono al mondo inferiore del Divenire, che è il mondo del mutamento e della corruttibilità; le idee che vengono partecipate appartengono invece a un mondo superiore dell'Essere, che è stabile ed eterno. La più sublime fra tutte le idee è l'idea del Bene, superiore per rango e potenza a tutte le altre: da essa ogni cosa conoscibile deriva il proprio essere (*Resp.* 509c).

Il problema della teoria delle idee è che i principî che la definiscono non sembrano tutti coerenti fra loro. È difficile conciliare il principio di separazione con il principio di comunanza e di

autopredicazione. La difficoltà è stata esposta per la prima volta dallo stesso Platone nel *Parmenide*, ove egli presenta un ragionamento che si articola secondo le linee seguenti. Supponiamo di avere un certo numero di enti particolari, ciascuno dei quali è F. Dunque, per (1) c'è un'idea di F. Questa, per (3), è in sé F. Ora però l'idea di F e i singoli F particolari finiscono per costituire un nuovo insieme di cose-F. Ancora per (1), ciò dev'essere perché essi partecipano a un'idea di F. Ma per (2) quest'ultima non può essere l'idea postulata in un primo momento. Così, ci dev'essere un'altra idea di F; la quale però, in base a (3) dev'essere a sua volta F; e così via *ad infinitum*. Se vogliamo evitare questo regresso all'infinito, dobbiamo abbandonare l'uno o l'altro dei principî che lo hanno determinato. Ancor oggi gli studiosi sono divisi su quanto Platone abbia preso sul serio questa difficoltà, e quale dei suoi principî egli abbia modificato, se lo ha fatto, nell'intento di risolverla. Ritorrerò su tale questione quando ci dovremo impegnare in una discussione più completa della metafisica platonica³³.

Platone applicò la sua teoria delle idee a molti problemi filosofici: proponeva le idee come base dei valori morali, come fondamento granitico della conoscenza scientifica e come origine ultima di tutti gli enti. Un problema al quale egli propose, in risposta, la sua teoria, è spesso chiamato problema degli universali: il problema cioè del significato di termini universali come «uomo», «letto», «virtù», «bene». Poiché la risposta platonica si è rivelata insoddisfacente, tale problema sarebbe in seguito rimasto all'ordine del giorno del dibattito filosofico. Nei capitoli seguenti vedremo in che modo il tema fu trattato da Aristotele. La storia di questo problema continuò poi nel corso del Medioevo, e di lì fino ai giorni nostri. Anche un certo numero di nozioni ricorrenti nelle moderne discussioni intorno a esso reca una qualche somiglianza con le questioni implicite nella teoria platonica delle idee. Si tratta di nozioni come le seguenti:

I) Predicati. Nella logica moderna, si considera un enunciato del tipo «Socrate è saggio» come dotato di un soggetto, «Socrate», e di un predicato, che consiste della parte enunciativa rimanente, vale a dire «... è saggio». Alcuni filosofi della logica, sulla scorta di Gottlob Frege, hanno considerato i predicati come se fossero dotati di un corrispettivo extramentale: un predicato oggettivo (Frege lo

chiamava «funzione») che corrisponde a «... è un uomo» in una maniera che è simile a quella per cui l'uomo Socrate corrisponde al nome «Socrate». Le funzioni di Frege, come la funzione *X è un uomo*, sono entità oggettive: sono cioè più simili alle entità del quinto tipo di cui parla la *Lettera VII* di quanto non siano simili a quelle del quarto tipo. Condividono dunque alcune proprietà trascendentali proprie delle idee: la funzione *X è un uomo* non cresce né muore, come fanno gli esseri umani; e non vi è parte del mondo in cui si possa vedere o toccare la funzione *X è divisibile per 7*. Le funzioni tuttavia non sono conformi al principio di autopredicazione né a quello di unicità. Come si potrebbe mai immaginare che la funzione *X è un uomo*, e solo essa, sia realmente e veramente un essere umano?

II) Classi. Le funzioni servono come principî in base ai quali gli oggetti possono essere raccolti in classi: oggetti che soddisfano la funzione *X è umano*, per esempio, possono essere raggruppati nella classe degli esseri umani. In certo modo, le idee somigliano alle classi: partecipare di un'idea può assimilarsi all'essere membri di una certa classe. La difficoltà di identificare le idee con le classi sorge però nuovamente di fronte al principio di autopredicazione. La classe degli uomini non è un uomo, e non possiamo dire in generale che la classe degli *F* è *F*. Tuttavia, a prima vista sembrerebbe che di fatto ci fossero delle classi che sono membri di se stesse, come per esempio la classe di tutte le classi. Ma proprio come Platone avrebbe di lì a poco trovato che il principio di autopredicazione lo conduceva di fronte a problemi seri, così i filosofi moderni avrebbero scoperto che permettersi una totale libertà nel formare classi di classi finirebbe per condurre a dei paradossi. Il più noto è il paradosso della classe di tutte le classi che non sono membri di se stesse. Fu Bertrand Russell a segnalare che se questa classe è membro di se stessa, essa non può essere membro di se stessa; e se non è membro di se stessa, ecco allora che lo è. Non è un caso, dunque, che il paradosso di Russell somigli in modo impressionante all'autocritica condotta da Platone nel *Parmenide*.

III) Paradigmi. Più di una volta è stato suggerito che alle idee platoniche si potrebbe guardare come a paradigmi, ovvero a modelli: la relazione fra individui e idee potrebbe pensarsi come simile a quella che sussiste fra oggetti lunghi un metro e la misura

standard del metro con cui la lunghezza del metro era stata definita in precedenza³⁴. Questa idea ben si adatta al modo in cui per Platone gli enti particolari imitano le idee o vi somigliano: essere lungo un metro sarebbe, precisamente, somigliare al metro standard, e se due cose fossero ciascuna lunga un metro, ciò sarebbe in virtù della loro comune somiglianza con il paradigma. Tuttavia, paradigmi siffatti non rispettano il principio di sublimità: il metro standard non sta in cielo, ma a Parigi.

IV) Universali concreti. I filosofi si sono a volte trastullati pensando che in un enunciato come «l'acqua è fluida» la parola «acqua» debba essere trattata come nome di un singolo oggetto sparso qua e là, ovvero la parte acquee del mondo, fatta di pozzanghere, fiumi, laghi e così via. Ciò conferirebbe un senso chiaro al principio platonico per cui gli enti particolari partecipano delle idee: questa particolare bottiglia d'acqua è – proprio letteralmente – parte di tutta-l'acqua-del-mondo. Inoltre, non c'è dubbio che l'acqua sia acqua, e nulla che non sia acqua è realmente e veramente acqua. Questa nozione soddisfa anche l'inclinazione (spesso non condivisa dai commentatori) di Platone, che amava riferirsi alle idee servendosi di un modo concreto di parlare (per esempio «il bello») piuttosto che astratto (per esempio «la bellezza»). Tuttavia, gli universali concreti non rispettano il principio di sublimità e il principio di purezza: l'acqua presente nell'universo è passibile di essere collocata in un certo luogo e può cambiare in quantità e distribuzione; inoltre ha molte altre proprietà, oltre a quella di essere acqua.

Nessuna di queste nozioni fa dunque piena giustizia delle molte sfaccettature che le idee platoniche presentano. Se si vuole vedere in che modo i sei principî di cui sopra sembrassero plausibili a Platone, è meglio allora prendere in considerazione non già uno dei concetti tecnici di cui si serve il logico moderno, bensì una nozione più svincolata dalla riflessione. Si prendano allora i punti cardinali della bussola: nord, sud, est e ovest. Si prenda poi, poniamo, la nozione di est per come la si può concepire riflettendo in modo ingenuo sulle varie espressioni che per esempio noi adoperiamo, in Gran Bretagna, per riferirci all'est. Ci sono molti posti che stanno a est rispetto a noi: per esempio Belgrado e Hong Kong. Dunque, tutto ciò che sta a est fa parte dell'est (partecipazione) ed è nella

medesima direzione dell'est (imitazione). Questo fa sí che tutto ciò che sta a est rispetto a noi sia appunto est (1). L'est, tuttavia, non può essere identificato con nessun punto preciso dello spazio, per quanto questo possa trovarsi a est (2). L'est, beninteso, è est rispetto a noi (3), e l'est non è altro che l'est (4): se diciamo «l'est è rosso», intendiamo solo dire che il cielo a est è rosso. Non vi è altro, se non l'est, a essere est senza ulteriori qualificazioni: il sole a volte è a est e a volte a ovest, l'India è a est dell'Iran ma a ovest del Vietnam – e tuttavia in ogni circostanza di tempo e di luogo l'est è e rimane l'est (5). L'est non ha una vicenda temporale, e non può essere visto, toccato o suddiviso (6).

Non sto suggerendo, ovviamente, che i punti cardinali possano offrire un'interpretazione dei principî di Platone capace di farli risultare tutti quanti veri: non vi è interpretazione capace di farlo, dal momento che quei principî costituiscono un insieme inconsistente. Sto solamente dicendo che quest'ultima interpretazione farà sí che quelle tesi sembrino *prima facie* plausibili, a differenza delle interpretazioni prese in considerazione in precedenza. Funzioni, classi, paradigmi e universali concreti sono tutte quante nozioni che sollevano problemi di per sé, come hanno scoperto i filosofi molto tempo dopo Platone; e anche se non possiamo ritornare alla teoria delle idee nella sua formulazione classica, dobbiamo ancora dare una risposta pienamente soddisfacente ai problemi per affrontare i quali essa era stata concepita.

La «Repubblica» di Platone.

Nel dialogo piú celebre di Platone, la *Repubblica*, la teoria delle idee serve non solamente per gli scopi logici e semantici che abbiamo appena preso in considerazione, ma anche per affrontare problemi epistemologici, metafisici ed etici. Queste ulteriori ramificazioni della teoria verranno trattate nei capitoli successivi di questo volume. La *Repubblica*, però, è di gran lunga piú nota al mondo non già per i vari modi con cui sfrutta quella teoria, bensí per gli ordinamenti politici che vengono descritti nei suoi libri centrali.

Il tema che è ufficialmente oggetto del dialogo è la natura e il valore della giustizia. Dopo che nel I libro (il quale probabilmente, in origine, costituiva un dialogo a sé) alcune possibili definizioni di

giustizia sono state esaminate e trovate carenti, la parte principale dell'opera incomincia con una sfida posta a Socrate: egli deve provare che la giustizia è qualcosa di utile e valido di per se stessa. I fratelli di Platone, Glaucone e Adimanto, che compaiono come personaggi nel dialogo, sostengono che si sceglie la via della giustizia al fine di scongiurare il male. Per evitare di essere oppressi da altri, dice Glaucone, gli esseri umani deboli stabiliscono fra loro dei patti, per non patire né commettere ingiustizia. La gente preferirebbe di molto agire in maniera ingiusta, se potesse farlo impunemente – quel tipo di impunità che un uomo avrebbe, per esempio, se fosse in grado di rendersi invisibile, in maniera tale che i suoi misfatti non venissero scoperti. Adimanto dà manforte al fratello, dicendo che fra gli esseri umani la giustizia che viene premiata è quella di chi appare giusto, ma non quella di chi lo è effettivamente; e aggiunge, riguardo agli dèi, che le sanzioni con cui essi puniscono l'ingiustizia possono venire revocate in cambio di preghiere e sacrifici (*Resp.* 2. 358a-367e).

Vedremo nel capitolo VIII come Socrate, nei restanti libri del dialogo, risponda a questa provocazione iniziale. Ora però, nell'intento precipuo di esporre la filosofia politica di Platone, dovremmo concentrarci sulla risposta immediata fornita qui da Socrate. Per ribattere ai due fratelli, questi passa dalla considerazione della giustizia o rettitudine della persona singola alla questione più ampia della giustizia nella città-stato. In essa, dice, la natura della giustizia sarà scritta a lettere più grandi, e dunque sarà più agevole leggerla. Lo scopo per cui si vive nelle città è che le persone dotate di capacità differenti vengano messe in condizione di supplire ai reciproci bisogni attraverso un'appropriata divisione del lavoro. Idealmente, se la gente si accontentasse, come un tempo faceva, della soddisfazione dei propri bisogni fondamentali, sarebbe sufficiente una comunità molto semplice. Ma nell'epoca presente, votata agli agi e alle comodità, i cittadini esigono di più della mera sussistenza, e ciò rende necessari assetti politici più complessi, compreso un esercito professionale ben addestrato (*Resp.* 2. 369b-374d).

Socrate presenta allora a grandi linee il disegno di una città suddivisa in tre classi. Fra i soldati, coloro che sono più idonei a governare vengono messi in gara tra loro e selezionati per formare

la classe piú elevata, detta dei custodi; i rimanenti soldati vengono qualificati come ausiliari, mentre il resto dei cittadini appartiene alla classe dei contadini e degli artigiani (*Resp.* 2. 374d-376e). Ma come si possono indurre le classi lavoratrici ad accettare l'autorità delle classi governanti? A tale scopo è necessario diffondere un mito, una «nobile bugia», secondo cui le anime dei membri delle tre classi contengono tre metalli diversi: rispettivamente oro, argento e bronzo. In generale, i cittadini debbono rimanere nella classe in cui sono nati, anche se Socrate ammette una quota limitata di mobilità sociale (*Resp.* 3. 414c-415c).

I governanti e gli ausiliari debbono ricevere una raffinata educazione in letteratura (basata su un Omero debitamente purgato), musica (a patto che sia marziale ed edificante) e ginnastica (che i due sessi devono praticare in sedute comuni) (*Resp.* 2. 376e - 3. 403b). Tanto le donne quanto gli uomini possono essere guardiani e ausiliari, ma ciò comporta rigide restrizioni, che non sono inferiori ai privilegi. Ai membri delle classi superiori non è consentito sposarsi; ci dev'essere comunione delle donne, e ogni relazione sessuale deve venire stabilita pubblicamente. La procreazione ha da essere rigidamente regolata su basi eugenetiche. Ai figli non è permesso di stare insieme ai loro genitori, ma saranno cresciuti in asili pubblici. Guardiani e ausiliari non possono avere proprietà di sorta, né toccare denaro: verranno loro dati, gratuitamente, approvvigionamenti adeguati ma sobri, ed essi condurranno vita comune, come soldati in un accampamento (*Resp.* 5. 451d-471c).



4. *Cratete e Ipparchia*, affresco, I secolo a.C. circa.

Nonostante i propositi di Platone, era raro che una donna fosse ammessa in una scuola filosofica: in quest'immagine Ipparchia è rappresentata insieme al marito Cratete, fondatore della scuola cinica.

La costituzione politica immaginata da Socrate nei libri III-V della *Repubblica* è stata per un verso denunciata come campione d'un totalitarismo spietato, per altro verso ammirata quale modello aurorale di femminismo. Se mai fosse seriamente intesa come abbozzo d'un ordinamento politico da applicarsi alla vita reale, allora bisognerebbe ammettere che essa per molti aspetti confligge con i diritti umani piú basilari: nega la dimensione privata dell'esistenza ed è permeata di menzogna. Considerata come proposta di costituzione politica, merita dunque tutto il biasimo che vi è stato rovesciato sopra, tanto dai conservatori quanto dai liberali. Bisogna però ricordare che lo scopo esplicito di ciò che qui viene spacciato per costituzione era quello di far luce sulla natura della giustizia nell'anima: ed è quanto Socrate continua a fare nel seguito del testo³⁵. Platone, come sappiamo da altri dialoghi, si divertiva a provocare i suoi lettori: nel farlo, estendeva l'uso dell'ironia appreso da Socrate, fino a renderlo un principio piú generale di chiarificazione filosofica.

L'analogia con lo stato suddiviso per classi è stata dunque messa a punto da Platone nell'ambito della psicologia morale; tuttavia, nei libri successivi della *Repubblica*, egli torna a trattare di teoria politica. Il suo stato ideale, ci dice, incorpora tutte le virtù cardinali: la virtù della saggezza risiede nei custodi, la fermezza negli ausiliari, la temperanza nelle classi che lavorano, e la giustizia si radica nel principio della divisione del lavoro da cui la città-stato ha tratto le proprie origini. In uno stato giusto, ciascun cittadino e ciascuna classe fanno ciò che sono più idonei a fare, e fra le classi c'è armonia (*Resp.* 4. 427d-434c).

Negli stati costituiti in maniera meno ideale si verifica invece un progressivo allontanamento da tale modello. Ci sono cinque tipi possibili di costituzione politica (*Resp.* 8. 544e). La prima e migliore forma di costituzione è detta monarchia o aristocrazia: se a regnare è la sapienza, non è importante che essa sia incarnata da uno o da più governanti. Ci sono poi altri quattro tipi di costituzione, inferiori alla prima: timocrazia, oligarchia, democrazia e tirannide (*Resp.* 8. 543c). Ciascuna di queste costituzioni decade in quella successiva per il degradarsi di una delle virtù peculiari dello stato ideale. Se i governanti cessano di essere persone sagge, l'aristocrazia lascia il posto alla timocrazia, che è essenzialmente il governo di una giunta militare (*Resp.* 8. 547c). L'oligarchia si distingue dalla timocrazia perché gli oligarchi mancano di fermezza e di virtù militari (*Resp.* 8. 556d). Gli oligarchi però sono ancora in possesso, sia pure in forma alquanto miserevole, della virtù della temperanza; quando anche questa viene abbandonata, l'oligarchia lascia il campo alla democrazia (*Resp.* 8. 555b). Per Platone, ogni passo che allontana dall'aristocrazia della repubblica ideale è un passo di allontanamento dalla giustizia; ma è il passo dalla democrazia alla tirannide quello che segna il coronamento dell'ingiustizia incarnata (*Resp.* 8. 576a). Ragion per cui lo stato aristocratico è segnato dalla presenza di tutte le virtù, quello timocratico dall'assenza di saggezza, quello oligarchico dal venir meno della fermezza, quello democratico dal disprezzo per la temperanza, e quello tirannico infine dal ribaltamento della giustizia nel suo contrario.

Platone ammette che nel mondo reale è assai probabile che ci imbattiamo nelle varie forme inferiori di stato, più che nella

costituzione ideale descritta nella *Repubblica*. Ciononostante, egli insiste sul fatto che non ci sarà felicità, pubblica o privata, se non in una città come quella da lui delineata: e una città siffatta non avrà mai luogo, a meno che i filosofi non diventino re o i re non diventino filosofi (*Resp.* 5. 473c-d). Diventare filosofi, ovviamente, implica che si operi attraverso il sistema educativo proposto da Platone, allo scopo di acquisire domestichezza con le idee.

Le «Leggi» e il «Timeo».

Piú tardi, nel corso della sua vita, Platone abbandonò l'idea del filosofo re, e cessò di trattare della teoria delle idee per il suo significato politico. Giunse cosí a credere che il carattere del governante fosse meno importante per la prosperità di una città di quanto non lo fosse la natura delle leggi sotto le quali essa era governata. Nell'ultima – e piú estesa – delle sue opere, le *Leggi*, Platone ritrae dunque un forestiero ateniese che discute con un cretese e con uno spartano della costituzione di una colonia, Magnesia, da fondarsi nel Sud dell'isola di Creta. Essa dovrà essere prevalentemente agricola, e la sua popolazione cittadina libera consistere per lo piú di agricoltori. Il lavoro manuale sarà svolto in larga misura da schiavi, mentre l'artigianato e il commercio saranno di competenza di stranieri ivi residenti. La cittadinanza piena sarà ristretta a 5040 maschi adulti, suddivisi in dodici tribú. La bozza di governo, che viene presentata come risultato della consulenza del forestiero ateniese, si colloca in qualche modo fra le disposizioni costituzionali vigenti ad Atene e le strutture immaginarie della repubblica ideale concepita in precedenza da Platone.

Come Atene, Magnesia dovrà avere un'assemblea di cittadini maschi adulti, un Consiglio, e un gruppo di magistrature elettive, che si chiameranno Guardiani delle Leggi. I cittadini comuni prenderanno parte all'amministrazione della legge sedendo in collegi di composizione allargata. Diverse nomine saranno fatte per sorteggio, in modo da garantire un'ampia partecipazione politica. La proprietà privata è consentita, ed è soggetta a un'imposta sulla ricchezza di tipo fortemente progressivo (*Leg.* 5. 744b). Il matrimonio, lungi dall'essere abolito, è imposto per legge, e gli scapoli di piú di trentacinque anni debbono pagare pesanti multe annuali (*Leg.* 6. 774b). Infine, i Legislatori debbono capire che anche le leggi

migliori sono costantemente bisognose di riforma (*Leg.* 6. 769d).

D'altra parte, Magnesia ha molte caratteristiche che ricordano la *Repubblica*. Il potere supremo dello stato è affidato a un Consiglio Notturmo, che comprende i magistrati più saggi e di più elevata qualificazione, addestrati in modo particolare in matematica, astronomia, teologia e diritto (ancorché non in metafisica, come invece i custodi della *Repubblica*). Ai cittadini privati non è permesso possedere monete d'oro o d'argento, ed è rigorosamente vietata la vendita delle case (*Leg.* 5. 740c, 742a). Una severa censura è imposta sia ai testi scritti sia alla musica, e i poeti debbono ricevere un'autorizzazione per praticare la loro arte (*Leg.* 7. 801d-802a). Una polizia femminile, con diritto di intromissione nelle abitazioni domestiche, supervisiona la procreazione e fa applicare le norme eugenetiche (*Leg.* 6. 784a-b). Nei tribunali di divorzio, giudici donne e uomini devono sedere in egual numero (*Leg.* 9. 930a). Le donne dovranno unirsi agli uomini nel consumare in comune i pasti, e riceveranno un addestramento militare, provvedendo così a una forza per la difesa domestica (*Leg.* 7. 814a). L'educazione è di grande importanza per tutte le classi, e dev'essere supervisionata da un Ministro dell'Educazione dotato di ampi poteri, che riferisce direttamente al Consiglio Notturmo (*Leg.* 6. 765d).

Gli aspetti legislativi sostanziali della città sono esposti nei libri centrali del dialogo. Ciascuna legge deve avere un preambolo che ne presenti gli scopi, in maniera tale che i cittadini, nel conformarvisi, possano comprenderla. Per esempio, una legge che costringa al matrimonio fra i trenta e i trentacinque anni dovrebbe avere un preambolo che spieghi che la procreazione è il metodo con cui gli esseri umani possono raggiungere l'immortalità (*Leg.* 4. 721b). I doveri delle varie magistrature amministrative sono esposti nel libro VI, e il curriculum educativo è presentato nei particolari, dalla scuola d'infanzia in su, nel libro VII; le *Leggi* stesse debbono costituire un testo scolastico di studio. Il libro IX tratta delle varie forme di aggressione e di omicidio, ed esplica la procedura da seguire in caso di reati capitali, come i furti nei templi. Vengono date elaborate disposizioni per assicurare che l'imputato ottenga un processo giusto. In materia civile, la legge si spinge fino ai minimi dettagli: per esempio, stabilisce quali debbano essere le pene a

carico di un imputato che si dimostri abbia sottratto le api al querelante, allontanandole dal suo alveare (*Leg.* 9. 843e). La caccia dev'essere sottoposta a restrizioni molto severe: l'unica forma consentita è la caccia di animali quadrupedi, a cavallo e con i cani (*Leg.* 7. 824a).

Di quando in quando nelle *Leggi* Platone si impegna in discussioni teoriche sulla morale sessuale, anche se la legislazione in proposito si limita di fatto a sancire la cacciata dalla comunità per adulterio (*Leg.* 7. 785d-e). Secondo un principio poi assai diffuso in età cristiana, ma raro nell'antichità pagana, Platone basa la sua etica sessuale sull'assunto che la procreazione sia lo scopo naturale del sesso. L'ateniese dice a un certo punto che gli piacerebbe rendere effettiva «una legge che costringa a un uso naturale della sessualità finalizzato alla riproduzione e quindi escludente i rapporti con gli uomini (e con ciò si vuole impedire, in prospettiva, la soppressione deliberata del genere umano e la dispersione dello sperma fra pietre e sassi, dove, non potendo radicare, esso non avrebbe mai la possibilità di sviluppare la sua naturale fecondità)» (*Leg.* 8. 838e). Egli comprende, tuttavia, che sarà molto difficile garantire il rispetto di una legge siffatta, e in sostituzione propone altre misure per eliminare la sodomia e scoraggiare ogni forma di rapporto sessuale non mirante alla procreazione (*Leg.* 8. 836e, 841d). Con ciò, seguendo il pensiero di Platone, ci siamo dunque parecchio allontanati dal sottile tono canzonatorio, a sfondo vagamente omosessuale, che costituiva un tratto predominante dei dialoghi socratici.

Una delle sezioni più interessanti delle *Leggi* è costituita dal libro X, che tratta del culto degli dèi e dell'eliminazione dell'eresia. L'empietà sorge, dice l'Ateniese, quando la gente non crede che gli dèi esistano, oppure crede che esistano ma che non si curino della razza umana. Come preambolo delle leggi contro l'empietà, dunque, il legislatore deve stabilire l'esistenza del divino. Il ragionamento alquanto elaborato che egli presenta in proposito verrà preso in considerazione in un capitolo successivo di questo volume, dedicato alla filosofia della religione.

Nel *Timeo*, un dialogo la cui composizione probabilmente si sovrappose a quella delle *Leggi*, Platone espone il rapporto che

sussiste fra dio e il mondo in cui viviamo. Egli ritorna così al tradizionale tema filosofico della cosmologia, riprendendolo là dove Anassagora, dal punto di vista di Platone, l'aveva lasciato senza darne una trattazione soddisfacente. Il mondo del *Timeo* è un ambito in cui non agiscono cause meccanicistiche; esso è foggato da una divinità cui qui vengono dati vari appellativi: ne è il padre, il fattore o l'artefice (*demiourgós*) (*Tim.* 28c).

Timeo, l'eroe eponimo del dialogo, è un astronomo. Egli si offre di raccontare a Socrate la storia dell'universo, dall'origine del cosmo fino alla comparsa del genere umano. La gente si chiede, dice Timeo, se il mondo sia sempre esistito oppure se abbia avuto un inizio. La risposta dev'essere che l'universo ha avuto un inizio, perché esso è visibile, tangibile e ha un corpo, e nulla che sia percettibile ai sensi è eterno e immutabile nel senso in cui lo sono gli oggetti di pensiero (*Tim.* 27d-28c). La divinità che lo ha foggato, nel plasmarlo, teneva gli occhi fissi sull'archetipo eterno: «infatti l'universo è la più bella delle cose che sono state generate, e l'artefice è la migliore delle cause» (*Tim.* 29a). Perché ne ha determinato l'esistenza? Perché l'artefice era buono, e ciò che è buono è totalmente privo di invidia e di egoismo (*Tim.* 29d).

Come il Signore della *Genesi*, l'autore del mondo guardò poi ciò che aveva fatto e trovò che era buono; e nel giorno lo adornò di molte cose belle. Ma il demiurgo differisce dal Dio creatore della tradizione ebraico-cristiana per molti aspetti. Prima di tutto, il demiurgo non crea il mondo dal nulla: piuttosto, lo porta all'esistenza traendolo da un caos primordiale, e la sua libertà creativa è limitata dalle proprietà necessarie della materia originaria (*Tim.* 48a); «il dio, volendo che tutte le cose fossero buone, e che nulla, nella misura del possibile, fosse cattivo, prendendo ciò che era visibile e che non stava in quiete, ma si muoveva confusamente e disordinatamente, lo portò dal disordine all'ordine, giudicando questo totalmente migliore di quello» (*Tim.* 30a). In secondo luogo, mentre il creatore biblico infonde la vita in un mondo inerte, a un certo punto della sua creazione, in Platone tanto l'universo ordinato quanto l'archetipo su cui è stato modellato sono essi stessi esseri viventi. Ma che cos'è questo archetipo vivente? Platone non ce lo dice, ma forse si tratta del mondo delle idee, che, come avrebbe tardivamente concluso nel *Sofista*, deve

contenere la vita. Il dio ha creato l'anima del mondo prima di formare il mondo stesso: quest'anima del mondo è in bilico fra il mondo dell'essere e il mondo del divenire (*Tim.* 35a). Poi, la divinità ha congiunto il mondo a essa.

E l'anima, estesa dal centro fino al cielo estremo, avvolgendolo in cerchio dal di fuori, rivolgendosi in se stessa diede origine al divino principio di una vita inesauribile e intelligente per tutto quanto il tempo.

E mentre il corpo del mondo venne generato visibile e l'anima invisibile, ma partecipe di ragione e di armonia, dal più perfetto degli esseri intelligibili ed eterni fu generata come la più perfetta delle realtà che sono state generate (*Tim.* 36e-37a).

In contrasto con quei primi filosofi che avevano parlato di una pluralità di mondi, Platone afferma senz'altro che il nostro universo è l'unico (*Tim.* 31b). Segue Empedocle nel considerare il mondo come costituito dai quattro elementi – terra, aria, fuoco e acqua – ma segue anche Democrito nel ritenere che le diverse qualità degli elementi siano dovute alle forme differenti degli atomi che li costituiscono. Gli atomi della terra sono cubici; quelli dell'aria sono ottaedri; quelli del fuoco sono piramidi, e quelli dell'acqua sono icosaedri. Lo spazio preesistente costituì il ricettacolo in cui l'artefice dispose il mondo; esso sottostà in modo misterioso alla trasformazione dei quattro elementi, un po' come una certa quantità d'oro è soggetta alle diverse forme che un gioielliere può dargli (*Tim.* 50a). In ciò, Platone sembra precorrere la materia prima dell'ilomorfismo aristotelico³⁶.

Timeo spiega che ci sono nell'universo quattro tipi di creature viventi: dèi, uccelli, animali e pesci. Per quanto riguarda gli dèi, Platone distingue tra le stelle fisse, che considera alla stregua di esseri eterni, e gli dèi della tradizione omerica, di cui fa menzione in una digressione un po' imbarazzata. Descrive in che modo le anime siano state infuse nelle stelle e negli esseri umani, e sviluppa quindi una divisione tripartita dell'anima umana sul tipo di quella introdotta in precedenza nella *Repubblica*. Offre poi un resoconto

dettagliato del meccanismo della percezione e di quello della costruzione del corpo umano³⁷. Tale edificazione, ci racconta, fu delegata da dio alle divinità inferiori, che egli stesso aveva foggato personalmente (*Tim.* 69c). Viene data una descrizione completa di tutti i nostri organi corporei e della loro funzione; vengono inoltre elencate alcune malattie dell'anima e del corpo.

Per secoli il *Timeo* fu, tra i dialoghi di Platone, quello destinato a esercitare maggiore influenza. Mentre gli altri dialoghi fra la fine dell'antichità e l'inizio del Rinascimento scivolarono nell'oblio, molto del *Timeo* sopravvisse nelle traduzioni latine dovute a Cicerone e a un cristiano del IV secolo di nome Calcidio. Non fu difficile, per i pensatori medievali, assimilare alla storia della creazione contenuta nella *Genesi* il racconto teleologico di Platone circa la formazione del mondo da parte di una divinità. Il dialogo divenne un testo canonico dell'università di Parigi, fin dai primi giorni dalla sua fondazione. Trecento anni più tardi, dipingendo la *Scuola di Atene*, Raffaello metteva in mano a Platone, al centro del suo affresco, solamente il *Timeo*.

1 Vedi *infra*, cap. V.

2 Vedi J. BARNES, *The Presocratic Philosophers*, nuova ed. riveduta, Routledge, London 1982, pp. 46-48.

3 Vedi *infra*, cap. VII.

4 Vedi *infra*, cap. IX.

5 Cfr. *Atti degli Apostoli*, 19. 28 [N.d.T.].

6 G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. I, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1981, p. 307.

7 Qui i lettori di Platone non possono non essere colpiti dall'anticipazione dell'allegoria della caverna contenuta nella *Repubblica*.

8 Si veda la discussione contenuta a questo proposito in KRS 208.

9 R. BOLT, *A Man for All Seasons*, Heinemann, London 1960, p. 39.

10 La figura in cui tradizionalmente si identifica Eraclito non compare sui bozzetti dell'affresco. In proposito, si dice anche che il modello di Raffaello sia stato Michelangelo; anche se R. Jones e N. Penny (*Raphael*, Yale University Press, London 1983) mettono in dubbio entrambe le tradizioni. [Sul tema cfr. anche G. W. MOST, *Leggere Raffaello. La scuola di Atene e il suo pre-testo*, Einaudi, Torino 2001].

11 Si troverà un esame dettagliato dell'ontologia di Parmenide più avanti, nel cap. VI.

12 Il filosofo del XIX secolo Gottlob Frege si servì dell'esempio in questione per introdurre la sua celebre distinzione tra senso e denotazione.

13 B. RUSSELL, *The Principles of Mathematics*, Allen & Unwin, London 1903, p. 347 [trad. it. *I principî della matematica*, Bollati Boringhieri, Torino 2011].

14 Vedi *infra*, cap. V.

15 C. DARWIN, *The Origins of Species*, appendice alla 6^a ed. [*L'origine delle specie*, Bollati Boringhieri, Torino 2011], citato in A. GOTTLIEB, *The Dream of Reason: A History of Western Philosophy from the Greeks to the Renaissance*, Allen Lane, London 2000, p. 80.

16 Vedi *infra*, cap. VII.

17 J. MILTON, *Paradiso perduto*, a cura di R. Sanesi, Mondadori, Milano 1984, libro III, V. 470, p. 133 [N.d.T.].

18 «This heart will glow no more; thou art | A living man no more, Empedocles! | Nothing but a devouring flame of thought – | But a naked, eternally restless mind! | To the elements it came from | Everything will return | Our bodies to earth, | Our blood to water, | Heat to fire, | Breath to air. | They were well born, they will be well entomb'd – | But mind?», VV. 326-338 [N.d.T.].

19 Si tratta dei fratelli Tweedledum e Tweedledee, personaggi immaginari protagonisti di una celebre filastrocca inglese [N.d.T.].

20 Per la replica di Aristotele a questo argomento vedi *infra*, cap. V.

21 Vedi *infra*, cap. IV.

22 Vedi *infra*, cap. IV.

23 Vedi *infra*, cap. VI.

24 ARISTOFANE, *Le nuvole*, a cura di A. Grilli, Rizzoli, Milano 2001, p. 157 (la traduzione è stata lievemente modificata) [N.d.T.].

25 Tale consenso è stato messo in questione in modo significativo solamente a proposito del *Timeo* e della sua appendice, il *Crizia*. Il dibattito in proposito verrà preso in esame più tardi, quando discuterò la teoria platonica delle idee.

26 Si vedano L. BRANDWOOD, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; G. R. LEDGER, *Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*, Clarendon Press, Oxford 1989; J. T. TEMPLE, *A Multivariate Synthesis of Published Platonic Stylometric Data*, in «Literary and Linguistic Computing», XI (1996), n. 2, pp. 67-75.

27 Per una discussione più completa di questa notevole dottrina, detta «paradosso socratico», vedi *infra*, cap. VIII.

28 Vedi *infra*, cap. VIII.

29 Il contenuto filosofico di questa discussione è analizzato più avanti, nel cap. VII.

30 Ledger (*Re-counting Plato* cit., pp. 148-50, 224) ritiene che la *Lettera VII* sia autentica, e la considera redatta ai tempi in cui fu composto il *Filebo*, il primo dialogo dell'ultimo periodo.

31 Su questo punto sono in debito con G. E. M. Anscombe, in G. E. M. ANSCOMBE e P. GEACH, *Three Philosophers*, Blackwell, Oxford 1961, p. 28.

32 Ho appreso tutto ciò per la prima volta dall'articolo di G. VLASTOS, *Degrees of Reality in Plato*, in R. BAMBROUGH (a cura di), *New Essays on Plato and Aristotle*, Routledge & Kegan Paul, London 1965.

33 Vedi *infra*, cap. VI, § *Le idee di Platone e i loro travagli*.

34 Questa idea ha avuto origine con Wittgenstein. Si veda P. T. GEACH, *The Third Man Again*, in R. E. ALLEN (a cura di), *Studies on Plato's Metaphysics*, Routledge & Kegan Paul, London 1965.

35 Vedi *infra*, cap. VII.

36 Vedi *infra*, cap. V.

37 Vedi *infra*, cap. VII.

Capitolo secondo

Le scuole filosofiche: da Aristotele ad Agostino

Il IV secolo vide il passaggio del potere politico dalle città-stato della Grecia classica al regno di Macedonia, situato più a nord. Allo stesso modo, dopo gli ateniesi Socrate e Platone, il grande filosofo che li seguì fu un macedone. Aristotele nacque quindici anni dopo la morte di Socrate nella piccola colonia di Stagira, nella penisola Calcidica. Era figlio di Nicomaco, medico di corte del re Aminta, nonno di Alessandro Magno. Dopo la morte del padre, Aristotele emigrò ad Atene, nel 367, all'età di diciassette anni, e si unì all'Accademia di Platone. Vi rimase per vent'anni, come discepolo e collega di Platone; e si può dire con sicurezza che mai come in quel caso, nella storia, una simile potenza intellettuale si sia concentrata in un'unica istituzione.

Aristotele e l'Accademia.

Molti dei dialoghi più tardi di Platone risalgono proprio a questi decenni, ed è possibile che alcune delle discussioni in essi contenute riflettano il contributo di Aristotele al dibattito. Con un anacronismo lusinghiero, Platone presenta un personaggio di nome Aristotele nel *Parmenide*, il dialogo che contiene la critica più acuta alla teoria delle idee. Anche alcuni degli scritti redatti di pugno da Aristotele appartengono a questo periodo, sebbene di molte fra queste opere giovanili non rimangano che frammenti citati da scrittori successivi. Come il maestro, egli scrisse inizialmente in forma dialogica, e nel contenuto i suoi dialoghi mostrano una forte influenza platonica.

In un suo dialogo perduto, l'*Eudemo*, Aristotele esponeva per esempio una concezione dell'anima vicina a quella del *Fedone* platonico. Egli argomentava con vigore contro la tesi secondo cui l'anima consiste in un'armonizzazione delle parti del corpo,

sostenendo invece che essa si trova come imprigionata in una carcassa, ed è capace di condurre una vita piú felice quando sia libera dal corpo. I morti sono piú beati e piú felici dei vivi, e nel trapasso sono diventati piú grandi e migliori: «Infatti, per tutti gli uomini e per tutte le donne è ottimo non essere nati; tuttavia ciò che viene dopo di questo, ossia la prima delle cose possibili per gli umani è che, essendo nati, muoiano il piú presto possibile» (frammento 44; Dialoghi, p. 161). Morire significa ritornare alla propria autentica dimora.



5. La collocazione delle scuole filosofiche nella città di Atene in un'illustrazione di Candace H. Smith.

Un'altra opera di matrice platonica risalente alla gioventú di

Aristotele è il *Protrettico*, o esortazione alla filosofia. Anche questo lavoro è andato perduto; ma nella tarda antichità fu citato in modo talmente ampio, che alcuni studiosi ritengono di essere in grado di ricostruirlo quasi nella sua interezza. Chiunque deve fare filosofia, dice Aristotele, perché argomentare contro la pratica della filosofia è già di per sé una forma del filosofare. Ma la miglior forma di filosofia è la contemplazione dell'universo naturale. Anassagora viene elogiato per aver detto che l'unica cosa che rende la vita degna di essere vissuta è osservare il sole, la luna, i cieli e le stelle. È questa la ragione per cui il dio ci ha fatti, e ci ha dotati di un intelletto divino. Tutto il resto – forza, bellezza, potere e onori – è privo di valore (Barnes 2416).

Il *Protrettico* contiene anche un'immagine alquanto vivida per esprimere il punto di vista platonico secondo cui l'unione dell'anima con il corpo è, in qualche modo, una punizione per il male commesso in una vita precedente. «In effetti, come si dice che gli abitanti della Tirrenia spesso torturino coloro che fanno prigionieri, legando faccia a faccia i cadaveri ai viventi, uno di fronte all'altro, adattando ciascuna parte con ciascuna parte, così sembra che l'anima sia disposta e congiunta a tutte le membra sensibili del corpo» (*ibid.*; Dialoghi, p. 275).

È probabile che a questo periodo appartengano anche alcune delle opere superstiti di Aristotele dedicate alla logica e alla tecnica della confutazione, i *Topici* e le *Confutazioni sofistiche*. Si tratta, più o meno, di due opere di logica informale tra loro correlate, l'una delle quali espone come debbano costruirsi argomenti in difesa di una posizione che si è deciso di adottare, mentre l'altra mostra come svelare la debolezza presente negli argomenti altrui. Sebbene i *Topici* contengano in germe concezioni – come le categorie – che più tardi avrebbero assunto notevole importanza nella filosofia di Aristotele, nessuna delle due opere giunge a costituire un trattato sistematico di logica formale, quale invece ci verrà offerto nei *Primi analitici*. Ma Aristotele può comunque dire, alla fine delle *Confutazioni sofistiche*, di aver inventato di sana pianta la disciplina della logica: quando intraprese le sue ricerche, non esisteva assolutamente nulla del genere. Ci sono molti trattati sulla retorica, dice, ma

sulla deduzione invece non avevamo prima d'ora assolutamente null'altro da ricordare. Ciò che rimane da dire in proposito, è piuttosto che ci siamo noi stessi affaticati per lungo tempo, con un'indagine e un esercizio continuo. Se d'altro canto, dopo aver considerato tale situazione iniziale, ritenete che la nostra indagine sia soddisfacente, a paragone delle altre discipline, accresciutesi per opera della tradizione, non rimarrà a voi tutti, che avete ascoltato queste lezioni, se non di mostrarvi indulgenti di fronte alle lacune della nostra ricerca, e per un altro verso di nutrire grande riconoscenza per le sue scoperte (*Soph. el.* 34. 184a9-b8).

In effetti, uno dei molti meriti di Aristotele presso i posteri consiste proprio nell'essere stato il fondatore della logica. Le sue opere più importanti sull'argomento sono le *Categorie*, il *De interpretatione* e i *Primi analitici*. Questi testi espongono il suo insegnamento sulla logica dei termini semplici, sulle proposizioni e sui sillogismi. Furono tutti quanti raggruppati – insieme con le due opere già menzionate e un trattato sul metodo della scienza, i *Secondi analitici* – in una raccolta nota con il titolo di *Organon*, ossia lo «strumento» del pensiero. La maggior parte dei seguaci di Aristotele pensava alla logica, di per sé, non come a una disciplina scientifica, bensì come a un'arte propedeutica che si sarebbe potuta adoperare in qualsiasi disciplina specifica: donde il titolo appunto. Sebbene già nell'antichità se ne fosse mostrata l'incompletezza come sistema di logica, l'*Organon* fu considerato per due millenni il testo che forniva il nucleo centrale della materia¹.

Mentre Aristotele si trovava all'Accademia, re Filippo II di Macedonia, che era succeduto al padre nel 359, adottò una politica espansionistica e fece guerra a un certo numero di città-stato della Grecia, fra cui Atene. Malgrado l'eloquenza marziale di Demostene, oratore contemporaneo di Aristotele che nelle sue *Filippiche* aveva denunciato il re macedone, gli ateniesi difesero i propri interessi senza troppa convinzione. Dopo una serie di umilianti concessioni, essi permisero a Filippo di diventare, dal 338, signore del mondo greco. Non dev'essere stato un momento facile, per un macedone

residente ad Atene.

All'interno dell'Accademia, tuttavia, pare che le relazioni fossero rimaste cordiali. Le generazioni successive amavano ritrarre Platone e Aristotele intenti a darsi battaglia fra loro, e qualcuno nell'antichità paragonò Aristotele a un puledro ingrato che aveva preso a calci la madre (D.L. 5. 1). Però Aristotele riconobbe sempre un grande debito nei confronti di Platone: quando questi morì, Aristotele lo descrisse come il migliore e il più felice dei mortali, «un uomo, che ai cattivi neppure è lecito lodare»². Egli trasse gran parte del suo programma filosofico da Platone, e il suo insegnamento fu spesso più una modifica che un ripudio delle dottrine platoniche. Le concezioni filosofiche che i due hanno in comune sono più importanti delle questioni che li dividono – proprio al modo in cui, nei secoli XVII e XVIII, le scuole contrapposte dei razionalisti e degli empiristi avevano in comune fra loro assai più di quanto non condividessero con i filosofi che le avevano precedute e che le avrebbero seguite.

Tuttavia, già durante il periodo da lui trascorso all'Accademia Aristotele aveva incominciato a prendere le distanze dalla teoria platonica delle idee. Come egli stesso asseriva nel suo opuscolo *Sulle idee*, gli argomenti contenuti nei dialoghi centrali di Platone si limitano a stabilire che, oltre agli oggetti particolari, ci sono anche certi oggetti comuni delle scienze; ma non è necessario che tali oggetti siano le idee. Contro le idee, Aristotele ricorre a una versione d'un argomento che abbiamo già incontrato negli stessi dialoghi platonici: egli lo chiama «argomento del terzo uomo» (Barnes 2435). Nella sua opera superstita, spesso Aristotele mette in discussione quella teoria. In qualche occasione lo fa con garbo: come quando, nell'*Etica nicomachea*, presenta una serie di argomenti contro l'idea del Bene osservando che il compito che lo attende è faticoso, perché la teoria delle forme era stata introdotta da suoi buoni amici; il suo dovere di filosofo è tuttavia quello di onorare la verità più dell'amicizia. Nei *Secondi analitici* respinge invece con disprezzo le idee, in quanto «non si tratta che di suoni privi di significato» (*An. post.* 1. 22. 83a33).

Più seriamente, nella *Metafisica* Aristotele afferma che la teoria in questione non riesce a risolvere i problemi che intendeva affrontare.

Essa non conferisce intelligibilità agli enti particolari, perché forme immutabili ed eterne non possono spiegare in che modo le entità particolari giungano a esistenza e siano sottoposte al mutamento. Inoltre, tali forme non danno alcun contributo né alla conoscenza né all'essere di altre cose (*Metaph.* A 9. 991a8 sgg.). La teoria delle idee si limita solamente a introdurre nuove entità, in numero eguale alle entità che debbono essere spiegate: come se mai si potesse risolvere un problema raddoppiandolo (*Metaph.* A 9. 990b3).

Aristotele biologo.

Quando Platone morì, nel 347, suo nipote Speusippo divenne capo dell'Accademia, e Aristotele lasciò Atene. Migrò ad Asso, sulla costa nord-occidentale di quella che oggi è la Turchia. La città era sotto il governo di Ermia, che aveva compiuto i suoi studi all'Accademia, e che aveva già invitato un certo numero di appartenenti a quella scuola perché vi formassero un nuovo centro di studi filosofici. Aristotele divenne amico di Ermia e ne sposò una parente stretta, Pizia, da cui ebbe due figli. Nel 343 Ermia andò incontro a una tragica fine: avendo negoziato, con l'aiuto di Aristotele, un'alleanza con la Macedonia, fu proditoriamente arrestato e infine crocifisso dal Gran Re di Persia. Aristotele ne onorò la memoria in un *Inno alla virtù*, l'unico suo poema rimasto.

Durante il periodo trascorso ad Asso, e negli anni immediatamente successivi – in cui visse a Mitilene, nell'isola di Lesbo –, Aristotele svolse un'intensa attività di ricerca scientifica, in particolare nei campi della zoologia e della biologia marina. Tali ricerche furono poi messe per iscritto, in un libro noto più tardi con il titolo fuorviante di *Historia animalium* (cioè «ricerche sugli animali»), cui egli aggiunse ancora due trattati più brevi: *Le parti degli animali* e *La generazione degli animali*. Aristotele non pretende di essere stato il fondatore della scienza zoologica, e i suoi libri sul tema contengono ampie citazioni di autori precedenti, accompagnate da un certo grado di cauto scetticismo su alcuni dei loro resoconti più sconnessi. In ogni caso, le dettagliate osservazioni da lui condotte su varie specie di organismi erano del tutto innovative, e in molti casi non sarebbero state messe in discussione fino al XVII secolo.

Pur non pretendendo dunque di essere il primo zoologo, Aristotele si considerava chiaramente come un pioniere in quel campo, e

infatti sentiva in qualche modo il bisogno di giustificare il proprio interesse per l'argomento. I filosofi precedenti avevano riservato un posto privilegiato all'osservazione dei cieli, mentre lui stava lí a stuzzicare le spugne marine e a guardare la schiusa delle larve. A sua difesa, egli dice che i corpi celesti, essendo appunto meravigliosi e gloriosi, sono difficili da studiare, perché sono tanto distanti e tanto diversi da noi. Gli animali, invece, sono a portata di mano e di natura simile alla nostra, per cui possiamo esaminarli con precisione molto maggiore. È infantile fare gli schizzinosi riguardo all'osservazione degli animali piú umili: «occorre affrontare senza disgusto l'indagine su ognuno degli animali, giacché in tutti v'è qualcosa di naturale e di bello» (*De part. anim.* 1. 5. 645a20-25).

La portata delle ricerche di Aristotele è sbalorditiva. Gran parte del suo lavoro si occupa della classificazione in generi (per esempio, *testacea*) e specie (per esempio, «riccio di mare»). Nei suoi trattati si citano oltre cinquecento specie diverse, molte delle quali vengono descritte con minuzia. È chiaro peraltro che Aristotele non si accontentava di un'osservazione da naturalista: infatti praticava anche la dissezione, come un anatomista. Ammette di trovarla ripugnante, in particolare nel caso dei corpi umani: ma la dissezione era essenziale per esaminare le parti di un qualsivoglia organismo, al fine di comprenderne la struttura d'insieme (*De part. anim.* 1. 5. 644b22-654a36).

Aristotele corredeva i suoi trattati di diagrammi illustrati, che tuttavia purtroppo oggi risultano perduti. Possiamo congetturare il tipo di illustrazioni da lui fornite quando leggiamo passi come il seguente, in cui spiega la relazione fra i testicoli e il pene:

Si osservi nella figura seguente quanto si è esposto finora. Indichiamo con *A* il principio dei condotti che si diramano dall'aorta; con *KK* la testa dei testicoli e i condotti discendenti; con $\Omega\Omega$ i condotti che partono da questi e giacciono lungo il testicolo; con *BB* i condotti che si ripiegano, nei quali si trova il liquido bianco; Δ è il pene, *E* la vescica, $\Psi\Psi$ i testicoli (*Hist. anim.* 3. 1. 510a30-34).

Solo un biologo potrebbe controllare l'accuratezza delle migliaia di spunti informativi offerti da Aristotele circa l'anatomia, la dieta,

l'habitat, le modalità di accoppiamento e il sistema riproduttivo di mammiferi, uccelli, rettili, pesci e insetti. Sir D'Arcy Thompson, biologo del XX secolo, cui si deve la traduzione canonica in lingua inglese delle *Ricerche sugli animali*, richiama costantemente l'attenzione sulla scrupolosità delle minuziose investigazioni aristoteliche, cui si mescola qualche traccia di superstizione. Ma ci sono casi eclatanti, come quando molti secoli più tardi è stata provata l'accuratezza dei resoconti di Aristotele, apparentemente inverosimili, relativi a rare specie di pesci³. Altrove Aristotele pone in modo chiaro e corretto problemi biologici che non sarebbero stati risolti se non dopo millenni. Uno di questi è la questione se un embrione contenesse fin dall'inizio tutte le parti di un animale in forma miniaturizzata, o se nel corso dello sviluppo embrionale si sviluppassero invece strutture completamente nuove (*De gener. anim.* 2. 1. 734a1-735a4).

Il lettore profano, oggi, può solo immaginare quali parti di passaggi come i seguenti siano veritiere, e quali invece siano frutto della fantasia:

Tutti gli animali che sono quadrupedi, sanguigni e vivipari possiedono denti: in primo luogo, però, alcuni di essi sono dotati di una dentatura completa, altri no. Tutti quelli che hanno corna, non hanno dentatura completa: mancano infatti degli incisivi alla mascella. Ve n'è che sono privi sia di incisivi sia di corna, come il cammello. Alcuni hanno zanne, come il verro, altri no. Inoltre alcuni hanno denti a sega, come il leone, il leopardo, il cane, altri hanno denti non intercalati, come il cavallo e il bue (si dice che hanno "denti a sega" quegli animali i cui denti acuminati si intercalano reciprocamente) (*Hist. anim.* 2. 1. 501a8 sgg.).

Le uova comunque si formano dopo la copulazione nei pesci che si accoppiano, ma possono essere presenti anche senza copulazione. Lo rendono manifesto certi pesci di fiume: praticamente appena nati e ancor piccoli, infatti, i fossini presentano uova.

Le uova vengono sparse e, a quanto si dice, i maschi ne inghiottono la maggior parte, mentre altre vanno perdute nell'acqua; si salvano quelle che vengono deposte in luoghi propizi alla posa. In effetti, se si salvassero tutte, ogni genere raggiungerebbe una quantità enorme. Inoltre anche queste in gran parte non sono feconde, ma lo diventano solo quelle che il maschio ha cosparse di liquido seminale. Infatti, allorché la femmina ha deposto le uova, il maschio che la segue vi versa sopra il liquido seminale, e da tutte quelle che sono state irrorate nascono pesciolini, mentre le altre sono abbandonate alla loro sorte (*Hist. anim.* 6. 3. 567a29-b6).

Piú facile invece è formulare un rapido giudizio sui tentativi compiuti da Aristotele per connettere determinati aspetti dell'anatomia umana a certi tratti del carattere. Egli ci dice, per esempio, che coloro che hanno i piedi piatti hanno piú probabilità di diventare ladri, e che coloro che hanno orecchie larghe e sporgenti sono inclini alle chiacchiere irrilevanti (*Hist. anim.* 1. 11. 492a1).

Nonostante siano commiste di racconti da vecchie comari, le opere biologiche di Aristotele debbono colpirci, in quanto si tratta di una conquista meravigliosa, se solo ricordiamo le condizioni in cui egli lavorava, senza potersi servire di alcuno degli ausili alla ricerca che gli scienziati hanno avuto a disposizione a partire dalla prima età moderna. Egli stesso, o uno di coloro che lo assistevano nelle ricerche, dovette avere il dono d'una vista eccezionalmente acuta, poiché alcune delle caratteristiche degli insetti da lui accuratamente descritte non sarebbero piú state osservate fino all'invenzione del microscopio. Le ricerche di Aristotele erano condotte con uno spirito autenticamente scientifico: egli è sempre disposto ad ammettere la propria ignoranza, là dove la prova addotta risulti insufficiente. A proposito del meccanismo riproduttivo delle api, per esempio, Aristotele ha da dire quel che segue:

il procedere dei fatti non è stato certo compreso sufficientemente. Se mai si comprenderà però, si

dovrà dare più credito all'osservazione che ai discorsi, e credere a questi ultimi solo qualora indichino cose che si accordano coi fatti (*De gener. anim.* 3. 10. 760b28-31).

Il Liceo e il suo curriculum di studi.

Circa otto anni dopo la morte di Ermia, Aristotele fu convocato nella capitale macedone dal re Filippo II, perché facesse da tutore al figlio tredicenne del sovrano, il futuro Alessandro Magno. Sappiamo poco dei contenuti del suo insegnamento: la *Retorica per Alessandro*, compresa nel corpus aristotelico, è comunemente considerata un falso. Fonti antiche dicono che Aristotele avrebbe scritto per il suo discepolo saggi sul potere del sovrano e sulla colonizzazione, e gli avrebbe fatto dono della sua copia personale di Omero. Si dice anche che Alessandro andasse a dormire con questo libro sotto il cuscino; e quando divenne re nel 336, dando inizio alla sua straordinaria carriera militare, predispose che venissero inviati al suo precettore campioni biologici provenienti da tutte le regioni della Grecia e dell'Asia Minore.

In dieci anni, Alessandro si rese signore di un impero che si estendeva dal Danubio all'Indo e comprendeva Libia ed Egitto. Mentre Alessandro era alla conquista dell'Asia, Aristotele tornò ad Atene, dove fondò la sua scuola nel Liceo, un ginnasio che si trovava appena fuori dai confini della città. All'età ormai di cinquant'anni, costruì una ricca biblioteca, e radunò intorno a sé un gruppo di brillanti discepoli dediti allo studio e alla ricerca, detti «peripatetici» dal nome del viale (*Peripatos*) in cui camminavano e tenevano le loro discussioni. Il Liceo non era un circolo privato come l'Accademia; molte delle lezioni che vi si tenevano erano aperte gratuitamente al pubblico.

Gli studi anatomici e zoologici di Aristotele avevano impresso una nuova e decisiva svolta alla sua filosofia. Nonostante egli abbia conservato per tutta la vita un interesse per la metafisica, la sua filosofia matura è condotta in unione costante con la scienza empirica, e il suo pensiero viene assumendo una configurazione prettamente biologica. La maggior parte delle opere pervenute fino a noi, con l'eccezione dei trattati di zoologia, appartiene con ogni probabilità a questo secondo soggiorno ateniese. Non vi è certezza

circa il loro ordine cronologico, e di fatto è probabile che i trattati principali – dedicati alla fisica, alla metafisica, alla psicologia, all'etica e alla politica – fossero riscritti e aggiornati con regolarità. Nella forma in cui si sono conservati, è possibile individuarvi i segni di diversi livelli di composizione, ancorché non si sia raggiunto alcun consenso sull'identificazione e la datazione di questi strati.

Nelle sue opere principali, lo stile di Aristotele è molto diverso da quello di Platone, o di qualsiasi altro dei filosofi che lo avevano preceduto. Nel periodo che va da Omero a Socrate, la maggior parte dei filosofi scriveva in versi, e Platone, che scriveva a ridosso della grande epoca del teatro tragico e comico ad Atene, aveva composto dialoghi drammatici. Aristotele, che fu stretto contemporaneo del grandissimo oratore greco Demostene, preferì invece scrivere in forma di monologo in prosa. La sua prosa non è né brillante né raffinata, benché egli, quando decideva di farlo, sapesse comporre passi di toccante eloquenza. Può essere che i testi oggi a nostra disposizione costituissero appunti in base ai quali teneva il suo insegnamento; forse, in qualche caso, poteva perfino trattarsi di appunti presi dagli studenti a lezione. Tutto ciò che Aristotele scrisse è fecondo di idee e pieno d'energia; ogni sua frase racchiude un imponente vigore intellettuale. Ma per decodificare il messaggio contenuto nelle sue tortuose formulazioni è necessario un certo sforzo. Ciò che di Aristotele ci è stato recapitato, attraverso i secoli, più che a una serie di lettere somiglia a una raccolta di telegrammi.

Le opere di Aristotele sono sistematiche come mai lo furono quelle di Platone. Anche nelle *Leggi*, che sono quanto di più prossimo a un manuale Platone abbia mai scritto, saltiamo in maniera sconcertante da un argomento all'altro, e perfino da una disciplina all'altra. Nessuno degli altri dialoghi maggiori può venire incasellato, come se riguardasse un singolo ambito della filosofia. È ovviamente anacronistico parlare di “discipline” quando si discute di Platone: ma l'anacronismo è tale solamente per poco, perché la nozione di disciplina, nel moderno senso accademico, è stata resa esplicita appunto da Aristotele, nel periodo in cui guidò il Liceo.

Nella *Metafisica* (*Metaph. E* 1. 1025b25) Aristotele ci dice che ci sono tre tipi di scienze: poietiche, pratiche e teoretiche. Le scienze poietiche o produttive sono, com'è abbastanza ovvio, quelle che

mettono capo alla produzione di qualcosa. Includono l'ingegneria e l'architettura, che producono oggetti quali ponti e case, ma anche discipline come la strategia militare e la retorica, il cui prodotto è qualcosa di meno concreto, come una vittoria sul campo di battaglia o in tribunale. Le scienze pratiche sono quelle che guidano il comportamento, in particolare l'etica e la politica. Le scienze teoretiche infine sono quelle prive tanto di prodotto quanto di scopo pratico, ma in cui conoscenza e comprensione sono perseguitate di per se stesse.

Le scienze teoretiche sono tre: fisica, matematica e teologia (*Metaph. E* 1. 126a19). In questa trilogia, solo la matematica è davvero ciò che sembra. Per «fisica» si intende invece la filosofia naturale, ovvero lo studio della natura (*physis*). Si tratta di un ambito di studio assai più ampio di ciò che ai giorni nostri si intende per fisica; un ambito che comprendeva sia la chimica e la meteorologia, sia anche la biologia e la psicologia. «Teologia» infine è, per Aristotele, lo studio delle entità che si collocano al di sopra degli esseri umani, e che sono loro superiori: vale a dire i corpi celesti, e così pure qualunque divinità possa risiedere nei cieli stellati. I suoi scritti su questo tema somigliano a un manuale di astronomia ben più che a una discussione sulla religione naturale.

Può apparire sorprendente che la metafisica, disciplina teoretica per antonomasia, non compaia nell'elenco aristotelico delle scienze teoretiche, considerato anche il fatto che tanta parte dei suoi scritti ha a che fare con essa, e che uno dei suoi trattati più estesi reca appunto il titolo di *Metafisica*. Questa parola tuttavia, negli scritti composti da Aristotele, in effetti non c'è, e fa la sua comparsa per la prima volta nel catalogo postumo delle sue opere. Essa significa semplicemente «dopo la fisica», e si riferisce alle opere che nell'elenco seguivano appunto la *Fisica*. Aristotele era però di fatto giunto a individuare la branca della filosofia che noi ora chiamiamo «metafisica»: la chiamava «filosofia prima», e la definiva come quella disciplina che studia l'Essere in quanto Essere⁴.

Aristotele: la retorica e la poetica.

Nell'ambito delle scienze poetiche o produttive, Aristotele scrisse due opere, la *Retorica* e la *Poetica*, progettate per coadiuvare avvocati e drammaturghi nello svolgimento dei loro rispettivi

compiti. La retorica, dice Aristotele, è la disciplina che indica in ogni caso dato i possibili mezzi di persuasione: essa dunque non si limita a un campo particolare, ma è neutrale rispetto all'argomento. Per la parola parlata, la persuasione ha una triplice base: il carattere del parlante, la disposizione del pubblico e l'argomentazione (corretta o meno) del discorso stesso. Per cui, chi studia la retorica deve essere capace di ragionare in modo logico, di valutare il carattere e di comprendere le emozioni (*Rhet.* 1. 2. 1358a1-1360b3).

Le cose più istruttive scritte da Aristotele circa la logica e il carattere si trovano in altri trattati; però il II libro della *Retorica* contiene la sua esposizione più completa delle emozioni umane. Le emozioni, dice, sono sentimenti capaci di alterare il modo di giudicare della gente, e sono accompagnate da dolore o piacere. Prende quindi in esame a turno ciascuna delle emozioni principali, offrendone una definizione e un elenco degli oggetti e delle cause. La collera, per esempio, è da lui definita come un desiderio, accompagnato da dolore, di aperta vendetta per un affronto palese rivolto alla propria persona o a qualcuno dei propri amici (*Rhet.* 2. 2. 1378a32-34). Fa poi una lunga lista dei tipi di persone che ci mandano in collera: coloro che ci insolentiscono, per esempio; oppure coloro che ci impediscono di bere quando siamo assetati; o che ci ostacolano quando procediamo nel nostro lavoro.

Gli uomini si adirano, inoltre, con quelli che diffamano o disprezzano ciò cui maggiormente essi attribuiscono importanza, come ad esempio succede a quelli che vogliono essere onorati per il loro sapere filosofico, se qualcuno parla male della filosofia, e a quelli che si vantano per la loro bellezza, se qualcuno parla male della bellezza, e così via nello stesso modo per le altre cose; e ciò accade in misura di gran lunga maggiore se sospettano di non possedere affatto queste doti, o non abbastanza, oppure se gli altri non credono che essi le possiedano, perché, quando sono fermamente convinti di essere superiori agli altri nel campo in cui sono oggetto di scherno, non se ne curano (*Rhet.* 2. 2. 1379a32-b1).

Aristotele ci conduce poi in un articolato percorso attraverso le emozioni di collera, odio, timore, vergogna, pietà, indignazione, invidia e gelosia. In ciascuno di questi casi la sua trattazione è chiara e sistematica, e spesso fa mostra – come nel passo di cui sopra – di un’acuta penetrazione psicologica.

A differenza della *Retorica*, la *Poetica* ha avuto un pubblico assai ampio di lettori nel corso della storia. Di essa è rimasto solamente il I libro, che consiste in una trattazione della poesia epica e di quella tragica. Può darsi che un secondo libro, forse dedicato alla commedia, sia andato perduto. Umberto Eco, nel suo romanzo *Il nome della rosa* (1980), ha intessuto una trama drammatica intorno all’immaginaria sopravvivenza – e quindi alla distruzione – di esso in un’abbazia del XIV secolo.

Per comprendere il messaggio contenuto nella *Poetica* di Aristotele è necessario conoscere qualcosa dell’atteggiamento tenuto da Platone nei confronti della poesia. Nei libri II e III della *Repubblica*, Omero viene attaccato per aver dato una rappresentazione fuorviante degli dèi e per aver incoraggiato le emozioni di livello più basso. Anche le rappresentazioni drammatiche dei tragici vi vengono attaccate, in quanto ingannevoli e degradanti. Nel libro X, quindi, la teoria delle idee offre la base per un ulteriore – e più radicale – attacco ai poeti. Gli oggetti materiali sono copie imperfette delle idee, che costituiscono la vera realtà; le rappresentazioni artistiche di oggetti materiali stanno dunque a due gradi di distanza dalla realtà stessa, essendo imitazioni di imitazioni (*Resp.* 597e). Inoltre, il dramma corrompe, perché fa appello alle parti infime della nostra natura, incoraggiandoci a indulgere al pianto e al riso (*Resp.* 605d-606c). È necessario dunque che i poeti drammatici vengano tenuti lontani dalla città ideale: essi dovrebbero essere unti di mirra, coronati di alloro, ma poi spediti per la loro strada (*Resp.* 398b).

Uno dei propositi di Aristotele era risolvere la contesa fra poesia e filosofia. L’imitazione, egli dice, ben lungi dall’essere l’attività degradante descritta da Platone, è qualcosa di naturale per gli esseri umani, fin dall’infanzia. Essa costituisce anzi una delle caratteristiche che rendono gli uomini superiori agli animali, dal momento che accresce notevolmente la loro possibilità di apprendimento. Inoltre, la rappresentazione comporta di per sé un

piacere, del tutto peculiare: noi proviamo godimento e ammirazione nel vedere dipinti oggetti che, in se stessi, ci infastidirebbero o ci disgusterebbero (*Poet.* 4. 1448b5-24).

Aristotele offre quindi un'analisi dettagliata della natura del dramma tragico. Definisce la tragedia nei termini seguenti:

La tragedia, dunque, è imitazione di un'azione seria e compiuta, dotata di una sua grandezza, in un linguaggio addolcito da abbellimenti distinti in ciascuna loro specie nelle diverse parti, eseguita da agenti e non raccontata, tale che mediante la pietà e la paura porta a compimento la purificazione (*katharsis*) di siffatte passioni (*Poet.* 6. 1449b24 sgg.).

Nessuno sa con certezza assoluta che cosa Aristotele intendesse per *katharsis* o «purificazione». Forse l'insegnamento che voleva trasmettere con queste parole è che assistere alla tragedia ci aiuta a guardare in modo prospettico alle nostre sventure e alle nostre preoccupazioni, in quanto osserviamo le catastrofi abbattutesi su persone che erano di gran lunga superiori a chi è come noi. Pietà e terrore, le emozioni da purificare, sono suscitate più facilmente quando la tragedia mostra che le persone divengono vittime dell'odio e dell'assassinio proprio là dove esse si attenderebbero piuttosto amore e benevolenza. Ecco perché molte tragedie hanno per oggetto faide interne a una singola famiglia (*Poet.* 14. 1453b1-21).

Sono sei, dice Aristotele, gli elementi necessari a una tragedia: intreccio, caratteri, linguaggio, pensiero, spettacolo e musica (*Poet.* 6. 1450a11 sgg.). Fra questi, a interessarlo principalmente sono i primi due. Messa in scena e accompagnamento musicale sono accessori di cui si può anche fare a meno: la grandiosità di una tragedia può venire apprezzata infatti anche da una semplice lettura del testo. Pensiero e linguaggio hanno invece maggiore importanza: sono i pensieri espressi dai caratteri a suscitare emozione nell'ascoltatore, e se devono farlo con successo, bisogna che siano rappresentati in modo convincente dagli attori. Ciò che davvero permette al genio di un poeta tragico di emergere, però, sono i caratteri e l'intreccio: Aristotele dedica un lungo capitolo al

carattere, e nientemeno che cinque capitoli all'intreccio.

Il carattere principale, ossia l'eroe tragico, non dev'essere né buono in massimo grado, né cattivo in massimo grado: dev'essere una persona di rango e fundamentalmente buona, che però finisce per soffrire a causa di un grave errore (*hamartia*). Anche una donna può possedere il tipo di bontà necessaria per essere un'eroina tragica, e perfino uno schiavo può costituire un soggetto tragico. Quale che sia il personaggio protagonista, è importante che quest'ultimo o quest'ultima siano in possesso delle qualità loro appropriate, e che agiscano con coerenza nel corso del dramma (*Poet.* 15. 1454a15 sgg.). Ciascuna delle *dramatis personae* dovrebbe possedere delle caratteristiche positive; le loro azioni dovrebbero essere implicite nel loro *ethos*, e ciò che loro accade dovrebbe costituire un esito necessario o almeno probabile del loro comportamento.

L'elemento più importante di tutti è l'intreccio: i caratteri sono creati a beneficio del racconto, e non viceversa. L'intreccio deve consistere in una storia in sé compiuta, con una chiara indicazione dell'inizio, del mezzo e della fine; dev'essere anche sufficientemente breve e semplice, affinché lo spettatore possa tenerne a mente tutti i dettagli. La tragedia deve avere un'unità intrinseca. Se ci si limita a mettere in fila un insieme di episodi che hanno in comune solamente l'eroe protagonista, non si sta componendo una tragedia; qui, piuttosto, ci dev'essere un'unica azione significativa intorno a cui ruoti tutto il racconto (*Poet.* 8. 1451a21-29).

In una tragedia tipo, la storia si fa gradualmente più complicata, finché non si raggiunge un punto di svolta, che Aristotele chiama «rovesciamento» (*peripeteia*). Si tratta del momento in cui l'eroe, la sorte del quale appariva fino ad allora fortunata, cade nella sciagura, magari tramite un «riconoscimento» rivelativo (*anagnorisis*), vale a dire quando viene a sapere cose che sono decisive, ma che fino ad allora gli erano ignote (*Poet.* 15. 1454b19). Il rovesciamento è quindi seguito dallo scioglimento, in cui le complicazioni introdotte in precedenza vengono gradualmente risolte (*Poet.* 18. 1455b24 sgg.).

Queste osservazioni sono illustrate da Aristotele facendo costante riferimento alle tragedie greche effettivamente rappresentate, in particolare all'*Edipo re* di Sofocle. Edipo, all'inizio del dramma,

gode di prosperità e di buona fama. È un uomo fundamentalmente buono, ma ha il fatale difetto dell'irruenza. Questo vizio lo porta a uccidere uno straniero nel corso di una zuffa, e a celebrare le nozze con una sposa scelta con indebita avventatezza. Il «riconoscimento» che gli rivela che l'uomo da lui ucciso era suo padre e la donna da lui sposata era sua madre conduce al «rovesciamento» della sua fortuna: Edipo viene bandito dal suo regno, e si toglie la vista per la vergogna e il rimorso.

La teoria della tragedia elaborata da Aristotele gli consente di ribattere alla rimostranza di Platone secondo cui gli autori di drammi, come gli altri artisti, non erano altro che imitatori della vita quotidiana, la quale a sua volta non era che un'imitazione del mondo reale, quello delle idee. Aristotele risponde a questa denuncia quando offre un confronto fra la poesia drammatica e la storia:

Da quanto si è detto risulta chiaro anche che l'opera propria del poeta non è dire le cose avvenute, ma quali potrebbero avvenire e cioè quelle possibili secondo la verosimiglianza o la necessità. Perché lo storico e il poeta non differiscono per il dire in versi o senza versi (sarebbe infatti possibile mettere in versi le pagine di Erodoto e sarebbero sempre una storia, non meno in versi che senza versi), ma la differenza è in questo, che l'uno dice le cose che avvennero, l'altro quali potrebbero avvenire. Perciò la poesia è cosa più filosofica e più seriamente impegnativa della storia: la poesia dice infatti piuttosto le cose universali, la storia quelle particolari (*Poet.* 9. 1451b5-9).

Ciò che Aristotele afferma qui della poesia e del dramma potrebbe ovviamente dirsi anche di altri tipi di scrittura creativa. Molto di ciò che alle persone accade, nella vita di tutti i giorni, è questione puramente accidentale; solamente nella finzione letteraria possiamo assistere al risolversi del carattere e dell'azione nei loro esiti naturali.

I trattati etici di Aristotele.

Se ci volgiamo dalle scienze poietiche alle scienze pratiche, troviamo che Aristotele contribuì a queste ultime con i suoi scritti di filosofia morale e di teoria politica. Nel corpus delle sue opere sono stati tramandati tre trattati di filosofia morale: l'*Etica nicomachea* in dieci libri, l'*Etica eudemia* in sette libri e i *Magna moralia* (o *Grande etica*) in due libri. Questi testi sono di estrema importanza per chiunque sia interessato allo sviluppo del pensiero di Aristotele. Mentre nei trattati di fisica e di metafisica è possibile rinvenire tracce di revisioni e di riscritture successive, l'etica è l'unico caso in cui disponiamo di tre esposizioni diverse – e più o meno integrali – della dottrina di Aristotele, intorno ai medesimi argomenti. Quanto alla spiegazione di questo fenomeno, gli studiosi tuttavia non sono concordi.

Nei primi secoli dopo la morte di Aristotele, gli scrittori successivi non fecero grande ricorso ai suoi trattati di argomento etico; l'*Etica eudemia* è peraltro più citata dell'*Etica nicomachea*, e quest'ultima non appare come tale nei primi cataloghi delle sue opere. Resta in effetti qualche traccia di dubbio circa il fatto che l'*Etica nicomachea* sia un'opera autentica di Aristotele, o non sia forse dovuta piuttosto a suo figlio Nicomaco. Tuttavia, dal tempo del commentatore Aspasio, nel II secolo d.C., si è stabilito un consenso quasi generale nell'affermare che l'*Etica nicomachea* non solo è autentica, ma è anche la più importante delle tre opere aristoteliche sul tema. Per tutto il Medioevo, e fino alla rinascita degli studi classici, tale opera è stata dunque trattata come l'etica di Aristotele per antonomasia, costituendo così di fatto, in generale, la più popolare fra tutte le sue opere superstiti.

Posizioni molto diverse sono state prese invece riguardo alle altre opere di argomento etico. Mentre l'*Etica nicomachea* ha a lungo richiamato un vasto numero di lettori, l'*Etica eudemia*, anche fra gli studiosi di Aristotele, non ha mai attratto più di un manipolo di fanatici. Nel XIX secolo fu trattata come spuria, e ripubblicata con il nome del discepolo di Aristotele Eudemo di Rodi. Nel XX secolo gli studiosi hanno invece solitamente seguito Werner Jaeger⁵ nel considerarla come un'opera autentica ma immatura, poi superata da un'*Etica nicomachea* scritta durante il periodo di insegnamento al Liceo. Alcuni studiosi la accomunarono invece al giudizio dato dallo stesso Jaeger sui *Magna moralia* e la scartarono, ritenendola post-

aristotelica; mentre altri hanno caldamente sostenuto che si tratta di un'opera genuina, la prima per composizione fra tutti e tre i trattati.

C'è poi un altro problema, circa la relazione tra l'*Etica nicomachea* e l'*Etica eudemia*. Nella tradizione manoscritta, tre libri compaiono due volte: una prima volta come libri V, VI e VII della *Nicomachea*, e un'altra come libri IV, V e VI dell'*Eudemia*. È un errore cercare di stabilire quale sia la relazione fra le due opere senza decidere in primo luogo quale sia stata la collocazione originaria dei «libri comuni». Si può mostrare, sulla base di considerazioni sia di contenuto filosofico sia stilometriche, che questi libri sono assai più vicini all'*Etica eudemia* che all'*Etica nicomachea*. Una volta che siano stati ricollocati nell'*Eudemia*, i motivi per considerare quest'ultima un'opera immatura e inferiore all'altra vengono però a cadere: non rimane alcunché, per esempio, dell'argomento di Jaeger secondo cui l'*Etica eudemia* sarebbe più vicina a Platone, e pertanto precedente alla *Nicomachea*. A ciò si aggiunga che il testo contiene anche allusioni storiche le quali suggeriscono che i libri contestati – e quindi ora possiamo dire l'intera *Etica eudemia* – appartengono al periodo del Liceo.

Ci sono problemi relativi alla coerenza interna della stessa *Etica nicomachea*. All'inizio del XX secolo l'aristotelico Thomas Case, in un celebre articolo pubblicato nell'undicesima edizione dell'*Encyclopaedia Britannica*, suggerì che «è probabile che la *Nicomachea* sia una raccolta di discorsi fra loro separati, rielaborati fino a farne un trattato passabilmente sistematico». Questa ipotesi resta altamente plausibile. Le differenze fra le due opere non ammettono una soluzione basata semplicemente sulla cronologia: è possibile che alcuni dei discorsi poi rielaborati nell'*Etica nicomachea* siano antecedenti – e altri siano successivi – all'*Etica eudemia*, la quale in sé costituisce una totalità più coerente. Le differenze stilistiche che separano l'*Etica nicomachea* non solo dall'*Etica eudemia*, ma anche da quasi tutte le altre opere di Aristotele, possono trovare spiegazione nell'antica tradizione secondo cui la *Nicomachea* sarebbe stata edita da Nicomaco, mentre l'editore dell'*Eudemia*, nonché di alcune altre opere di Aristotele, sarebbe stato Eudemo. Per quanto riguarda poi i *Magna moralia*, il testo della *Nicomachea* – pur seguendo da vicino le linee di pensiero sviluppate nell'*Eudemia* – contiene un certo numero di

fraintendimenti della dottrina contenuta in quest'ultima. Tale circostanza può facilmente spiegarsi se si ammette che tale testo consista di appunti presi da uno studente del Liceo, mentre Aristotele stava tenendo un corso di lezioni dall'argomento somigliante a quello dell'*Etica eudemia*⁶.

Il contenuto dei tre trattati è, in generale, piuttosto simile. L'*Etica nicomachea* si estende più o meno sul medesimo terreno ricoperto dalla *Repubblica* di Platone, e con una qualche esagerazione si potrebbe dire che la filosofia morale di Aristotele non è altro che la filosofia morale di Platone, una volta stralciatane la teoria delle idee. L'idea del Bene, dice Aristotele, non può essere il sommo bene di cui si occupa l'etica, se non altro per il fatto che l'etica è una scienza pratica relativa a ciò che l'uomo ha il potere di raggiungere, laddove invece un'idea del Bene eterna e immutabile potrebbe avere solamente un interesse teoretico.

In luogo dell'idea del Bene, Aristotele propone la nozione di felicità (*eudaimonia*) come bene supremo cui si interessa l'etica, perché, come Platone, egli scorge un'intima connessione fra il vivere in modo virtuoso e il vivere felicemente. In tutti i trattati etici una vita felice è una vita condotta all'insegna di un effettivo agire virtuoso, e ciascuno di essi presenta un'analisi diversa del concetto di virtù e una differente classificazione delle virtù. Queste consistono da una parte nelle virtù morali, quali il coraggio, la temperanza e la liberalità, che compaiono costantemente anche nelle trattazioni etiche di Platone; dall'altra nelle virtù dianoetiche: e qui Aristotele fa una distinzione assai più sottile di quelle operate da Platone, differenziando fra la virtù dianoetica della saggezza, che governa il comportamento etico, e la virtù dianoetica dell'intelletto, che trova espressione nell'attitudine all'indagine scientifica e nella contemplazione. La principale differenza fra l'*Etica nicomachea* e l'*Etica eudemia* consiste da questo punto di vista nel fatto che nella prima Aristotele considera la felicità perfetta come se fosse costituita unicamente dall'attività della contemplazione filosofica, mentre nella seconda essa consiste piuttosto nell'esercizio armonico di tutte le virtù, dianoetiche ed etiche⁷.

La teoria politica di Aristotele.

Anche nell'*Etica eudemia* è peraltro «servire e contemplare il divino»

(*Eth. Eud.* 8. 1249b20-21) ciò che stabilisce il criterio per l'esercizio appropriato delle virtù etiche, e nell'*Etica nicomachea* tale contemplazione è descritta come un'attività sovraumana, compiuta da una parte divina presente in noi stessi. L'ultima parola di Aristotele, qui, è che malgrado il nostro essere mortali, dobbiamo renderci immortali, per quanto possiamo. Quando invece ci volgiamo dalle *Etiche* all'opera che ne costituisce la continuazione, la *Politica*, ecco che torniamo con i piedi per terra. Ci viene detto che «l'uomo è un animale politico»: gli esseri umani sono creature fatte di carne e sangue, che si trovano gomito a gomito fra loro nelle città e nelle comunità in cui vivono.

Come il suo lavoro nell'ambito della zoologia, gli studi politici di Aristotele uniscono la concretezza dell'osservazione all'elaborazione teorica. Diogene Laerzio ci dice che Aristotele raccolse le costituzioni di 158 stati – indubbiamente avvalendosi della collaborazione di coloro che al Liceo lo assistevano nelle ricerche. Il testo di una di queste, la *Costituzione di Atene*, pur non menzionato come parte del corpus aristotelico tramandato, fu ritrovato su un papiro nel 1891. Malgrado alcune differenze stilistiche rispetto alle altre opere, oggi la tendenza generale è considerarlo autentico. In un codicillo dell'*Etica nicomachea* che può leggersi come una sorta di prefazione alla *Politica*, Aristotele dice che, avendo alcuni scritti precedenti svolto indagini di teoria politica, egli andrà ora alla ricerca, alla luce delle costituzioni raccolte e studiate, di ciò che rende buono o cattivo un governo, di quali fattori siano favorevoli o sfavorevoli alla conservazione d'una costituzione, e di quale sia la costituzione che lo stato migliore dovrebbe adottare (*Eth. Nic.* 10. 9. 1181b12-23).

Anche la *Politica* non fu scritta probabilmente tutta di getto, e qui come altrove è verosimile che la registrazione di quanto viene osservato si accavalli e interferisca con i tentativi di elaborazione teorica. La struttura del libro, quale è in nostro possesso, corrisponde con un buon margine di ragionevolezza al programma dell'*Etica nicomachea*: i libri I-III contengono una teoria generale dello stato e una critica dei primi autori che hanno scritto sul tema; i libri IV-VI descrivono varie forme di costituzione, tre delle quali sono accettabili (monarchia, aristocrazia e «politía») e tre inaccettabili (tirannide, oligarchia e democrazia); i libri VII e VIII

sono dedicati alla forma ideale di costituzione. Ancora una volta, l'ordine in cui sono riportate queste discettazioni nel corpus probabilmente differisce dall'ordine della loro composizione, ma gli studiosi non hanno raggiunto un accordo sulla cronologia originaria.



6. Francesco di Antonio del Chierico, *Aristotele e Fillide*, miniatura, 1546.

Aristotele riteneva che le donne fossero inferiori agli uomini. La leggenda ha però vendicato tale giudizio: in quest'illustrazione a corredo d'un testo di Petrarca Aristotele è cavalcato e percosso dall'amata Fillide.

Aristotele incomincia col dire che lo stato è la forma di comunità più elevata, dal momento che ha di mira il supremo fra i beni. Le comunità più primitive sono costituite da famiglie fatte da uomini e donne, padroni e schiavi. Sembra inoltre considerare la distinzione fra padroni e schiavi come non meno naturale di quella fra uomini e donne, pur lamentando che è barbarico trattare nello stesso modo le donne e gli schiavi (*Pol.* 1. 2. 1252a25-b6). Le famiglie si associano per costituire un villaggio, e alcuni villaggi si uniscono per formare uno stato, che è la prima comunità autosufficiente, ed è naturale proprio come la famiglia (*Pol.* 1. 2. 1253a2). In realtà, sebbene lo stato cronologicamente faccia la sua comparsa più tardi della famiglia, esso viene prima per natura, al modo in cui una totalità

organica come il corpo umano ha la priorità sugli organi che ne costituiscono le parti, come le mani e i piedi. In assenza di legge e di giustizia, l'uomo è il più selvaggio fra gli animali. Chi non è capace di vivere in uno stato è una bestia; chi invece non ha bisogno di uno stato dev'essere un dio. L'invenzione con cui fu fondato lo stato costituì il più grande di tutti i benefici per gli esseri umani, perché solo all'interno d'uno stato essi possono realizzare le loro potenzialità (*Pol.* 1. 2. 1253a25-35).

Fra gli scrittori precedenti citati e criticati da Aristotele, un posto di preminenza spetta naturalmente a Platone. Gran parte del II libro della *Politica* è dedicato alla critica della *Repubblica* e delle *Leggi*. Come nelle *Etiche* è assente l'idea del Bene, così nella *Politica* non ci sono filosofi-re. Aristotele pensa che il comunismo platonico non porterà altro che guai: l'uso della proprietà dovrebbe venire condiviso, ma il suo possesso dovrebbe essere privato. In questo modo i proprietari possono essere fieri di quanto possiedono e ottenere piacere dal dividerlo con altri o cederlo. Aristotele difende la famiglia tradizionale contro la comunanza delle donne proposta nella *Repubblica*, ed esprime anche perplessità sulla limitatezza del ruolo militare e pubblico assegnato alle donne nelle *Leggi*. Più e più volte definisce impraticabili le proposte di Platone; la radice del suo errore, pensa Aristotele, sta nel fatto che Platone cerca di imprimere eccessiva uniformità allo stato. La diversità procurata dalla presenza di cittadini di vario tipo è essenziale: vivere in una città non dovrebbe essere come vivere in una caserma (*Pol.* 2. 3. 1261a10-31).

Quando tuttavia rende conto a sua volta delle varie forme di costituzione politica, Aristotele fa ampiamente ricorso a suggestioni platoniche. Resta peraltro una costante differenza fra i due autori, e cioè il fatto che Aristotele fa frequente riferimento a esempi concreti per illustrare i suoi argomenti teorici. Spesso, però, la struttura concettuale è molto simile. Il passo seguente, tratto dal libro III, riecheggia per esempio gli ultimi libri della *Repubblica*:

Poiché costituzione significa lo stesso che governo, e il governo è l'autorità sovrana dello stato, è necessario che sovrano sia uno solo o pochi o molti. Quando l'uno o i pochi o i molti governano

per il bene comune, queste costituzioni necessariamente sono rette, mentre quelle che badano all'interesse o di uno solo o dei pochi o della massa sono deviazioni: in realtà o non si devono chiamare cittadini quelli che non prendono parte al governo o devono partecipare dei vantaggi comuni. Delle forme monarchiche, quella che tiene d'occhio l'interesse comune siamo soliti chiamarla regno: il governo di pochi, e, comunque, di più d'uno, aristocrazia (o perché i migliori hanno il potere o perché persegue il meglio per lo stato e per i suoi membri); quando poi la massa regge lo stato badando all'interesse comune, tale forma di governo è detta, col nome comune a tutte le forme di costituzione, *politía*. [...] Deviazioni delle forme ricordate sono: la tirannide del regno, l'oligarchia dell'aristocrazia, la democrazia della *politía*. La tirannide è infatti una monarchia che persegue l'interesse del monarca, l'oligarchia quello dei ricchi, la democrazia poi l'interesse dei poveri: al vantaggio della comunità non bada nessuna di queste (*Pol.* 3. 7. 1279a26-b10).

Aristotele procede poi a una dettagliata valutazione di queste varie forme di costituzioni. Lo fa sulla base della sua concezione dell'essenza dello stato. Uno stato, ci dice, è una società di esseri umani che hanno un comune modo di sentire su ciò che è bene e ciò che è male, ciò che è giusto e ciò che è ingiusto; il suo scopo è offrire una vita buona e felice ai suoi cittadini. Se in una comunità si trova un individuo o una famiglia di straordinaria eccellenza, allora la monarchia è la costituzione migliore. Ma un caso del genere è molto raro, e il rischio di fallimento è grande, perché quando la monarchia si corrompe diviene tirannide, e quest'ultima è la peggiore fra tutte le forme di governo. In teoria, l'aristocrazia è il regime migliore dopo la monarchia, ma in pratica Aristotele preferiva una sorta di democrazia costituzionale, perché ciò che chiama «*politía*» è uno stato in cui ricchi e poveri rispettano reciprocamente i loro diritti, e in cui i cittadini più qualificati governano con il consenso di tutti gli altri (*Pol.* 4. 8. 1293b30 sgg.). La corruzione di essa è ciò che Aristotele chiama «democrazia», che

sarebbe il governo anarchico della plebaglia. Ma per quanto la democrazia sia cattiva, essa nella prospettiva di Aristotele è comunque la meno peggiore delle forme corrotte di governo.

Al giorno d'oggi, ci è familiare l'idea che l'amministrazione politica si ramifichi in tre direzioni distinte: legislativo, esecutivo e giudiziario. Gli elementi essenziali di questo sistema sono stati enunciati da Aristotele, ancorché la sua attribuzione di tali poteri sia alquanto diversa rispetto, per dire, alla costituzione degli Stati Uniti. Egli ci dice: tutte le forme di governo constano di tre elementi: quello deliberativo, quello esecutivo e quello giudiziario. L'elemento deliberativo ha autorità in materia di guerra e pace, nel fare e disfare alleanze; approva le leggi, controlla l'esecuzione delle sentenze giudiziarie e sovrintende ai resoconti delle magistrature. L'elemento esecutivo si occupa dei compiti dei ministri di governo e dei funzionari pubblici, che vanno dai sacerdoti ai diplomatici ai sorveglianti delle donne. L'elemento giudiziario consiste dei tribunali per il diritto civile e penale (*Pol.* 4. 12. 1296b13-1301a12).

Due aspetti della dottrina politica di Aristotele hanno inciso per molti secoli sulle istituzioni politiche: la giustificazione della schiavitù e la condanna dell'usura. Alcuni, ci dice Aristotele, pensano che il dominio dei padroni sugli schiavi sia contrario alla natura, e pertanto ingiusto. Ma si sbagliano proprio: schiavo è chi, per natura, non è padrone di sé, bensì proprietà di un altro uomo. La schiavitù è un esempio di una verità generale, cioè che dalla nascita alcuni sono votati a comandare, e altri a essere comandati (*Pol.* 1. 3. 1253b20-23; 5. 1254b22-24).

In pratica, però, Aristotele è d'accordo nell'ammettere che molta schiavitù è ingiusta. C'è un'usanza secondo cui il bottino di guerra appartiene ai vincitori, e ciò include anche il diritto di fare schiavi i vinti. Ma molte guerre sono ingiuste, e la vittoria in quelle guerre non dà il diritto di ridurre in schiavitù gli sconfitti. Alcuni individui, tuttavia, sono così palesemente inferiori e bruti che è meglio per loro stessi trovarsi sotto il governo di un padrone benevolo, piuttosto che essere lasciati in balia delle proprie disposizioni naturali. Per Aristotele, gli schiavi sono strumenti dotati di vita – e su questa base egli è disposto a concedere anche che se gli

strumenti non dotati di vita potessero conseguire i medesimi risultati, non ci sarebbe alcun bisogno della schiavitù.

Se ogni strumento riuscisse a compiere la sua funzione o dietro un comando o prevedendolo in anticipo, e come dicono che fanno le statue di Dedalo [...] così anche le spole tessessero da sé e i plettri toccassero la cetra, i capi artigiani non avrebbero davvero bisogno di subordinati, né i padroni di schiavi (*Pol.* 1. 4. 1253b35-54a1).

Così, in un'età di automazione del lavoro, forse Aristotele non difenderebbe più la schiavitù.

Pur non essendo egli stesso un aristocratico, Aristotele aveva un aristocratico disprezzo per il commercio. Le cose in nostro possesso, dice, hanno due usi possibili: uno proprio e uno improprio. L'uso proprio di una scarpa, per esempio, è di essere indossata; scambiarla con altri beni o per denaro è farne un uso improprio (*Pol.* 1. 9. 1257a9-10). Non c'è nulla di sbagliato nell'esercizio essenziale del baratto per i beni di prima necessità, ma non c'è nemmeno qualcosa di naturale nel commercio di beni di lusso, mentre c'è nell'agricoltura. Nella pratica del commercio al dettaglio, il denaro svolge un ruolo importante, e anche il denaro ha un uso proprio e un uso improprio:

si ha pienissima ragione a detestare l'usura, per il fatto che in tal caso i guadagni provengono dal denaro stesso e non da ciò per cui il denaro è stato inventato. Perché fu introdotto in vista dello scambio, mentre l'interesse lo fa crescere sempre di più – e di qui ha pure tratto il nome di “interesse” (*tokos*): in realtà gli esseri generati sono simili ai genitori, e l'interesse è moneta da moneta: sicché questa è tra le forme di guadagno la più contraria alla natura (*Pol.* 1. 10. 1258b5-8).

Aristotele stabilisce una gerarchia fra i mestieri che vede in cima alle sue preferenze gli agricoltori, in fondo i banchieri, e in mezzo i mercanti. Il suo atteggiamento nei confronti dell'usura fu una delle ragioni da cui scaturì la proibizione, nel Medioevo cristiano, di

imporre interessi, anche a tasso moderato: «quando mai l'amicizia, – chiede Antonio a Shylock nel *Mercante di Venezia*, – ha preteso dall'amico un frutto dello sterile metallo?»⁸.

Una delle caratteristiche più sorprendenti della *Politica* di Aristotele è il fatto che essa non menzioni quasi per nulla Alessandro e la Macedonia. Come un odierno esponente di Amnesty International, Aristotele commenta criticamente le ragioni e i torti di tutti i paesi, tranne che del suo. Descrive il suo stato ideale come abitato da non più di centomila cittadini, abbastanza piccolo perché tutti possano conoscersi l'uno con l'altro e prendere la loro parte agli incarichi giudiziari e politici. Si tratta di una realtà molto diversa dall'impero di Alessandro. Quando Aristotele dice che la monarchia è la miglior forma di governo qualora in una comunità vi siano una persona o una famiglia di straordinaria eccellenza, l'assenza di un riferimento alla famiglia reale di Macedonia si avverte in modo quantomeno evidente.

Di fatto, durante gli anni in cui Aristotele guidò il Liceo, sembra che le relazioni fra il conquistatore del mondo e il suo ex precettore si fossero raffreddate. Alessandro divenne sempre più megalomane, fino al punto di proclamarsi divino. Callistene, un nipote di Aristotele, guidò l'opposizione quando il sovrano pretese, nel 327, che i greci si prostrassero in adorazione al suo cospetto. Fu falsamente coinvolto in un complotto, e giustiziato. L'uomo magnanimo e magnifico che costituisce l'eroe dei primi libri dell'*Etica nicomachea* presenta alcuni dei tratti grandiosi di Alessandro. Nell'*Etica eudemia* tuttavia le presunte virtù della magnanimità e della magnificenza subiscono un declassamento: il centro della scena è ora occupato dalle virtù della mitezza e della dignità⁹.

La cosmologia di Aristotele.

La maggior parte delle opere superstiti di Aristotele non ha per tema le scienze poetiche o quelle pratiche, bensì le scienze teoretiche. Abbiamo già preso in esame i suoi lavori di biologia; ora è tempo di dar conto almeno in parte della sua fisica e della sua chimica. I contributi a queste due scienze furono assai meno incisivi di quelli offerti dalle ricerche nel campo delle scienze della vita. Mentre gli scritti aristotelici di zoologia furono ancora ritenuti

rilevanti da Darwin, la sua fisica poté considerarsi superata fin dal VI secolo d.C.

In opere quali *La generazione e la corruzione* e *Del cielo* Aristotele trasmise ai suoi successori un'immagine del mondo che includeva molte caratteristiche ereditate dai presocratici. Vi riprendeva i quattro elementi di Empedocle – terra, acqua, aria e fuoco –, ciascuno dei quali era caratterizzato da una sola coppia di proprietà assortite fra caldo, freddo, umido e secco: la terra è fredda e secca, l'aria calda e umida, e così via. Ciascun elemento occupava un luogo naturale all'interno di un cosmo ordinato, e ciascuno aveva una tendenza innata a muoversi verso il proprio luogo naturale. Per questo, i solidi terrestri cadrebbero naturalmente verso il basso, mentre il fuoco, a meno che non ne sia impedito, salirebbe sempre più in alto. Ognuno di questi movimenti sarebbe naturale per il proprio elemento; moti di altro tipo sarebbero possibili, ma in quanto «violenti». (Noi stessi serbiamo un residuo di tale distinzione aristotelica, quando contrapponiamo la morte naturale alla morte violenta).

Nei suoi trattati di fisica, Aristotele dà spiegazioni di un vastissimo numero di fenomeni naturali, basandosi appunto sugli elementi, le loro proprietà fondamentali e il loro moto naturale. I concetti filosofici da lui impiegati per costruire queste spiegazioni comprendono una serie di diverse accezioni della nozione di causa (materiale, formale, efficiente e finale), e un'analisi del mutamento inteso come passaggio dalla potenza all'atto, sia (come nel mutamento sostanziale) dalla materia alla forma, sia anche (come nel mutamento accidentale) da una qualità propria di una sostanza a un'altra qualità di essa. Queste nozioni tecniche, che Aristotele applicò a una varietà di contesti davvero sorprendente, verranno esaminate più nei particolari in capitoli successivi.

La concezione che Aristotele ha del cosmo è in gran parte debitrice dei suoi precursori presocratici e del *Timeo* di Platone. La terra sarebbe collocata al centro dell'universo: intorno a essa una serie di sfere cristalline trascinerebbero la luna, il sole e i pianeti nelle loro orbite intorno al cielo visibile. I corpi celesti non sarebbero agglomerati composti dai quattro elementi terrestri, bensì sarebbero fatti di un quinto elemento superiore, o quintessenza. Essi sarebbero

dotati di anima, oltre che di corpo: intelletti viventi e soprannaturali, capaci di guidare le loro rivoluzioni attraverso il cosmo. Questi intelletti sarebbero motori mossi a loro volta, al di là dei quali, affermava Aristotele, dev'esserci una fonte del movimento che non sia mossa essa stessa. L'unico modo in cui un motore immutabile ed eterno potrebbe causare movimento in altri esseri consisterebbe nell'attrarli in quanto oggetto d'amore: un'attrazione che questi esprimerebbero con il loro moto perfettamente circolare. È per questo che Dante, negli ultimi versi del suo *Paradiso*, descrive la propria volontà come il moto costante di una ruota, compresa nell'amore che muove il sole e tutte le altre stelle¹⁰.

Anche la migliore delle opere scientifiche di Aristotele ha oggi un mero interesse storico. Il valore duraturo di trattati come la *Fisica* consiste nell'analisi filosofica di alcuni dei concetti fondamentali che pervadono la fisica in epoche diverse, quali spazio, tempo, causalità e determinismo. Tali nozioni verranno esaminate in dettaglio nel capitolo V. Per Aristotele, la biologia e la psicologia costituivano parti della filosofia naturale non meno della fisica e della chimica, dal momento che anch'esse studiavano forme diverse di *physis*, cioè di natura. Abbiamo già dato uno sguardo alle opere biologiche; quelle psicologiche verranno esaminate più da presso nel capitolo VII.

Il corpus aristotelico, oltre ai trattati scientifici sistematici, contiene un'imponente raccolta di appunti occasionali su vari argomenti scientifici, i *Problemata*. Per struttura, questo libro sembra più che altro una raccolta di luoghi comuni, in cui Aristotele deve aver buttato giù risposte provvisorie a domande che gli erano state poste da studenti o da corrispondenti. Dal momento che le questioni sono raccolte piuttosto a casaccio, e spesso ricompaiono più d'una volta – pur ricevendo risposte talora differenti –, pare inverosimile che tali domande siano state formulate dallo stesso Aristotele, vuoi l'una dopo l'altra in successione, vuoi piuttosto nel corso di tutta la sua vita. Ma la raccolta contiene comunque molte minuzie affascinanti, che permettono di gettare uno sguardo nelle modalità di lavoro del suo intelletto onnivoro.

Alcune delle questioni sono del tipo di quelle che un paziente potrebbe rivolgere a un medico. Per le piaghe sotto le ascelle e

nell'inguine bisogna ricorrere ai farmaci o è meglio la chirurgia? (*Probl.* 1. 34. 863a21). È vero che la portulaca mescolata al sale arresta l'infiammazione delle gengive? (*Probl.* 1. 38. 863b12). Il cavolo può realmente curare i postumi di una sbornia? (*Probl.* 3. 17. 873b1). Perché è difficile avere rapporti sessuali sott'acqua? (*Probl.* 4. 14. 878a35). Altre serie di domande e risposte ci fanno vedere un Aristotele più nel ruolo di una rubrica del tipo "l'esperto risponde". Come si dovrebbero affrontare le conseguenze dell'ingestione di aglio? (*Probl.* 13. 2. 907b28-908a10). Come evitare che i biscotti diventino secchi? (*Probl.* 21. 12. 928a12). Perché gli uomini ubriachi baciano donne anziane, che mai avrebbero baciato da sobri? (*Probl.* 30. 15. 953b15). È giusto punire più severamente i furti dai luoghi pubblici che quelli dalle case private? (*Probl.* 29. 14. 952a16). Più seriamente: perché uccidere una donna è più atroce che uccidere un uomo, benché il maschio sia per natura superiore alla femmina? (*Probl.* 29. 11. 951a12).

Un intero libro dei *Problemata* (il XXVI) è dedicato essenzialmente alle previsioni meteorologiche. Altri libri contengono questioni che riflettono semplicemente curiosità di carattere generale. Perché il rumore di una sega che viene affilata ci fa ribrezzo? (*Probl.* 7. 5. 886b10). Perché gli esseri umani non hanno la criniera? (*Probl.* 10. 25. 893b17). Perché gli animali non umani non starnutiscono e non soffrono di strabismo? (Ma sarà proprio così?) (*Probl.* 10. 50. 896b5; 54. 897a1). Perché tanto i barbari quanto i greci contano fino a dieci? (*Probl.* 15. 3. 910b23). Perché un flauto è meglio di una lira, in accompagnamento a una voce solista? (*Probl.* 19. 43. 922a1). Molto spesso, i *Problemata* pongono domande del tipo: *perché* le cose stanno così e così?, laddove invece un modo più appropriato di porre la questione sarebbe: *è vero* che le cose stanno così e così? Per esempio: perché i pescatori hanno i capelli rossi? (*Probl.* 37. 2. 966b25); perché un coro grande tiene il tempo meglio di un coro piccolo? (*Probl.* 19. 22. 919a36).

I *Problemata* ci mostrano un Aristotele a briglia sciolta – un po' come accade di riscontrare nei discorsi conviviali di autori più tardi. Una delle questioni da lui poste suona peraltro particolarmente accattivante per coloro che hanno durato fatica a trovare una strada, nella lettura delle sue opere più difficili: qual è il motivo per cui alcuni, se incominciano a leggere un libro serio, sono sopraffatti

dal sonno anche contro la loro volontà? (*Probl.* 18. 1. 916b1).

L'eredità di Aristotele e Platone.

Quando Alessandro Magno morì, nel 323, l'Atene democratica divenne un luogo scomodo anche per un Macedone antimperialista. Dicendo che non desiderava che la città che aveva condannato a morte Socrate «peccasse una seconda volta contro la filosofia», Aristotele fuggì a Calcide, ove morì l'anno successivo. Le sue volontà, che sono state conservate, contengono sollecite disposizioni in favore di un gran numero di amici e collaboratori. La sua biblioteca fu lasciata a Teofrasto, che gli succedette come capo del Liceo. I testi di Aristotele furono assai vasti per estensione e portata – quelli oggi superstiti ammontano a circa un milione di parole, e si dice che noi siamo in possesso solamente di un quinto della sua produzione. Come abbiamo visto, oltre a trattati filosofici su logica, metafisica, etica, estetica e politica, essi comprendono opere di ricerca sulle forme di governo, sul teatro e sullo sport, e opere scientifiche di botanica, zoologia, biologia, psicologia, chimica, meteorologia, astronomia e cosmologia.

A partire dal Rinascimento è divenuto tradizionale considerare l'Accademia e il Liceo alla stregua di due poli opposti nella pratica della filosofia. Platone, secondo questa tradizione, sarebbe stato idealista, utopico, votato a un mondo altro; Aristotele sarebbe stato realista, attento all'utile, orientato al senso comune. Pertanto, nella *Scuola di Atene* di Raffaello, Platone, che ha indosso i colori degli elementi volatili dell'aria e del fuoco, ha il dito puntato in direzione del cielo; mentre Aristotele, il cui vestito è blu come l'acqua e verde come la terra, ha i piedi ben saldi al suolo. «Ogni uomo nasce aristotelico o platonico, – ha scritto S. T. Coleridge. – Tali sono le due classi di uomini, accanto alle quali è pressoché impossibile concepirne una terza»¹¹. Il filosofo Gilbert Ryle, nel XX secolo, ha ulteriormente perfezionato l'affermazione di Coleridge. Gli uomini possono dividersi in due classi, sulla base di quattro dicotomie: verde *versus* blu, dolce *versus* salato, cani *versus* gatti, Platone *versus* Aristotele. «Ditemi la vostra preferenza in una sola di queste coppie, – era solito affermare Ryle, – e vi dirò quale sia la vostra preferenza nelle altre tre»¹².

Di fatto, come abbiamo già visto, e come vedremo ancor più in

dettaglio nel seguito, le dottrine che Platone e Aristotele condividono sono più importanti di quelle che li separano. In questo, molti storici delle idee successivi al Rinascimento hanno mostrato meno sensibilità dei molti commentatori tardoantichi che si ritenevano in dovere di costruire un'armoniosa concordia tra i due maggiori filosofi del mondo antico.

Si dice a volte che un filosofo andrebbe giudicato in base all'importanza delle questioni che solleva, e non per la correttezza delle risposte che dà. Se le cose stanno in questo modo, allora Platone, come filosofo, può incontestabilmente aspirare alla preminenza. Fu il primo a porre questioni di grande profondità, molte delle quali rimangono ancor oggi aperte per la filosofia. Ma anche Aristotele può rivendicare di aver dato un contributo decisivo al patrimonio intellettuale mondiale. Perché è stato lui a inventare il concetto di Scienza così come oggi lo intendiamo, e quale è stato inteso a partire dal Rinascimento.

Innanzitutto, Aristotele è stato il primo autore le cui opere superstiti attestano dettagliate osservazioni dei fenomeni naturali. In secondo luogo, è stato il primo filosofo a cogliere in profondità la relazione fra osservazione e teoria, nel metodo scientifico. Terzo, fu lui a identificare e classificare diverse discipline del sapere, e a esplorare la loro relazione reciproca: a lui si deve il concetto stesso di disciplina scientifica autonoma. Quarto, è il primo professore ad aver organizzato le proprie lezioni in corsi, e a essersi preoccupato di dar loro una collocazione adeguata nel quadro di un syllabo (cfr. *Pol.* 1. 10. 1258a20). In quinto luogo, il suo Liceo è stato il primo istituto di ricerca di cui abbiamo una qualche conoscenza dettagliata, e nel quale un certo numero di studiosi e di ricercatori lavoravano in comune all'indagine e alla raccolta di documenti. Sesto, e non meno importante, Aristotele fu il primo personaggio storico a costruire una biblioteca per la ricerca, non semplicemente accumulando dei testi destinati alla sua libreria personale, bensì facendo una raccolta sistematica di libri che poteva essere usata dai suoi colleghi e tramandata ai posteri¹³. Per queste ragioni, ogni accademico o scienziato del mondo, oggi, deve considerarsi in debito con Aristotele. Il quale ben merita la qualifica che gli fu attribuita da Dante: il «maestro di color che sanno»¹⁴.

La scuola aristotelica.

Teofrasto (372-287), l'ingegnoso successore di Aristotele alla guida del Liceo, continuò in vari modi le ricerche del suo maestro. Scrisse molto di botanica, disciplina di cui Aristotele si era occupato solo tangenzialmente. Migliorò la logica modale aristotelica, e in questo campo anticipò alcune successive innovazioni stoiche. Dissentì da alcuni principi fondamentali della cosmologia di Aristotele, come la naturalità dei luoghi e la necessità di un motore immobile. Come il suo maestro, scrisse copiosamente, tanto che il semplice elenco dei titoli delle sue opere occupa numerose pagine della sua biografia, redatta da Diogene Laerzio. Tali opere comprendono saggi sulle vertigini, sul miele, sui capelli, sul ridicolo e sull'eruzione dell'Etna. La più nota fra le sue opere superstiti è un libro intitolato *Caratteri*, modellato sulla descrizione che Aristotele, nella sua *Etica*, fa delle virtù e dei vizi degli individui, tratteggiandoli però con maggiore raffinatezza e con un'ironia più vivace. Fu uno storico della filosofia scrupoloso, e ciò che resta della sua dossografia, sotto il titolo *Sui sensi*, costituisce una delle nostre fonti principali per quanto concerne le teorie presocratiche della sensazione.

Uno dei discepoli di Teofrasto, Demetrio Falereo, fu consigliere di uno dei generali di Alessandro, Tolomeo, che si proclamò re dell'Egitto nel 305. È possibile che sia stato Demetrio a suggerire la creazione, nella nuova città di Alessandria, d'una biblioteca organizzata sul modello di quella di Aristotele: un progetto che fu poi eseguito dal figlio di Tolomeo I, Tolomeo II Filadelfo. La storia della biblioteca personale di Aristotele rimane però oscura. Alla morte di Teofrasto, sembra che essa sia stata ereditata non dal successivo capo del Liceo, il naturalista Stratone, bensì dal nipote di Teofrasto, un certo Neleo di Scepsi – uno degli ultimi discepoli ancora viventi dello stesso Aristotele. Si dice che poi gli eredi di Neleo abbiano nascosto i libri in una grotta, allo scopo di preservarli dal sequestro da parte degli agenti del re Eumene, che stava costruendo una biblioteca a Pergamo in concorrenza con quella di Alessandria. Salvati da un bibliofilo e portati ad Atene – prosegue il racconto –, i libri sarebbero stati confiscati dal generale romano Silla quando questi prese la città nell'86 a.C., e quindi spediti via mare a Roma, dove furono finalmente editati e pubblicati da Andronico di Rodi, intorno alla metà del I secolo d.C.

(Strabone, *Geografia* 609-9; Plutarco, *Vita di Silla* 26)¹⁵.

Non v'è dettaglio, in questa vicenda, che non sia stato messo in questione dall'uno o dall'altro degli studiosi¹⁶; se però essa fosse vera, renderebbe conto dell'oblio che calò sugli scritti di Aristotele fra l'età di Teofrasto e quella di Cicerone. È stato detto giustamente che «se Aristotele avesse potuto ritornare ad Atene nel 272 a.C., per il cinquantesimo anniversario della sua morte, avrebbe faticato a riconoscervi il milieu intellettuale in cui aveva insegnato e ricercato per gran parte della sua vita»¹⁷.

Ciò non significa però che, a quella data, la filosofia ad Atene fosse sprofondata in letargo: tutt'altro. Benché il Liceo, sotto la guida di Stratone, fosse ormai l'ombra di quel che era stato, e benché l'Accademia platonica, sotto la nuova direzione di Arcesilao, avesse rinunciato alla metafisica in favore di un angusto scetticismo, in città c'erano due nuove e fiorenti scuole filosofiche. I filosofi più celebri ad Atene non erano ormai membri né dell'Accademia né del Liceo, ma erano appunto i fondatori di quelle nuove scuole: Epicuro, che aveva fondato una scuola nota come il «Giardino», e Zenone di Cizio, i cui seguaci furono chiamati stoici perché egli insegnava nella *Stoa poikile*, ovvero nel «portico dipinto».

Epicuro.

Epicuro nacque in una famiglia di ateniesi espatriati a Samo, e visitò brevemente Atene nell'ultimo anno della vita di Aristotele. Nel corso di precedenti viaggi aveva studiato sotto la guida di un seguace di Democrito, e fondato più di una scuola nelle isole greche. Nel 306 mise su casa ad Atene, e là visse fino alla morte, avvenuta nel 271. Fra i suoi seguaci, nel Giardino, vi erano anche donne e schiavi; vivevano isolati, e si nutrivano di cibi semplici. Abbiamo notizia che Epicuro abbia scritto trecento libri, ma tutto ciò che ne rimane, intatto, sono tre lettere e due gruppi di massime. La sua filosofia della natura è esposta in un'epistola a Erodoto e in un'altra epistola a Pitocle; nella terza lettera, indirizzata a Meneceo, egli offre un compendio della propria dottrina morale. La prima raccolta di massime, in numero di quaranta, si è conservata – come le tre epistole – nella *Vita di Epicuro* di Diogene Laerzio: prende il nome di *Kyriai doxai*, ovvero «massime capitali». Aforismi simili a questi, in numero di ottantuno, furono scoperti in un manoscritto

vaticano nel 1888. Frammenti del trattato perduto di Epicuro *Sulla natura* furono sepolti dalla cenere vulcanica a Ercolano, durante l'eruzione del Vesuvio nel 79 d.C. Gli sforzi minuziosi per decifrarli, intrapresi nell'Ottocento, sono continuati fino a oggi. Per lo piú, quanto sappiamo dell'insegnamento di Epicuro dipende però dagli scritti superstiti dei suoi seguaci, e in particolare da uno scrittore assai piú tardo, il poeta latino Lucrezio.

L'intento della filosofia di Epicuro è quello di rendere possibile il raggiungimento della felicità rimuovendo il timore della morte, che è il piú grande ostacolo alla serena imperturbabilità. Gli uomini lottano per ottenere ricchezza e potere, come pure per procrastinare la morte; si gettano in attività frenetiche, così da poterne dimenticare l'inesorabilità. È la religione a causare in noi il timore della morte, mettendoci di fronte alla prospettiva d'una sofferenza dopo di essa. Ma ciò è un'illusione. I terrori prospettati dalla religione sono favole, che dobbiamo abbandonare in favore di una spiegazione scientifica del mondo.

Tale spiegazione scientifica è per lo piú ricavata dall'atomismo di Democrito. Nulla viene all'essere dal nulla: le unità fondamentali che costituiscono il mondo sono eterne, immutabili e indivisibili, cioè sono atomi. Questi, infiniti di numero, si muovono nel vuoto, che è spazio deserto e infinito: se non ci fosse il vuoto, il movimento sarebbe impossibile. Tale movimento non ha inizio, e in principio tutti gli atomi si muovono verso il basso a una velocità costante e uguale. Di quando in quando, tuttavia, essi subiscono una deviazione e collidono fra loro, ed è dalla collisione di atomi che ogni cosa, nel cielo e sulla terra, è venuta all'essere. Sebbene i movimenti degli atomi siano ciechi e privi di scopo, la loro inclinazione lascia aperto uno spiraglio alla libertà umana. Gli atomi non hanno altre proprietà oltre a figura, peso e misura. Le proprietà dei corpi percettibili non sono illusorie, ma sono sopravvenienti, cioè si aggiungono alle proprietà di base degli atomi. C'è un infinito numero di mondi: alcuni assomigliano al nostro, altri sono dissimili da esso (*Lettera a Erodoto*, D.L. 10. 38-45).

Come tutto il resto, anche l'anima consiste di atomi, che differiscono dagli altri atomi solamente in quanto sono piú piccoli e

piú sottili; tali atomi si disperdono con la morte, e l'anima cessa cosí di percepire (*Lettera a Erodoto*, D.L. 10. 63-67). Anche gli dèi sono costituiti di atomi, ma vivono in una regione meno agitata, immune dalla dissoluzione. Essi conducono vite felici, non turbate dalla preoccupazione per gli esseri umani. Per questa ragione, credere nella provvidenza è superstizione, e i riti religiosi sono una perdita di tempo (*Lettera a Meneceo*, D.L. 10. 123-125). Dal momento che – grazie all'inclinazione degli atomi – nell'agire siamo liberi, siamo padroni del nostro destino: gli dèi non impongono la necessità, né interferiscono con le nostre scelte.

Epicuro crede che i sensi siano una fonte di informazioni affidabile: essi operano trasmettendo immagini dai corpi esterni e imprimendole negli atomi della nostra anima. Le impressioni sensibili, in sé, non sono mai false, ancorché noi possiamo formulare giudizi falsi sulla base di apparenze autentiche. Se le apparenze entrano in conflitto (per esempio, se qualcosa sembra liscio alla vista ma si presenta ruvido al tatto), allora è la mente che deve giudicare fra queste testimonianze tra loro concorrenti.

Il piacere, per Epicuro, costituisce l'inizio e la fine della vita felice. Questo non significa, peraltro, che Epicuro fosse quel che si dice un epicureo. La sua vita, come quella dei suoi seguaci, fu lontana dagli eccessi del fasto: un bel pezzo di formaggio, era solito dire, è buono proprio come un banchetto. Pur essendo sul piano teorico un edonista, in pratica egli attribuiva importanza alla distinzione, da lui operata, fra due diversi tipi di piacere. C'è un tipo di piacere che è dato dalla soddisfazione per i nostri desideri di fame, sete e sesso; ma si tratta di un piacere di tipo inferiore, perché è legato al dolore. Il desiderio che questo piacere soddisfa è esso stesso doloroso, e la sua soddisfazione conduce a un rinnovarsi del desiderio stesso. I piaceri a cui tendere invece sono piaceri in quiete o «statici», come quelli offerti dall'amicizia privata (*Lettera a Meneceo*, D.L. 10. 27-32).

Fino all'ultimo, Epicuro insistette sul fatto che per un filosofo il piacere, in qualsiasi circostanza, può superare il dolore. Sul letto di morte scrisse all'amico Idomeneo una lettera: «In questo giorno beato, che è insieme l'ultimo della mia vita, ti scrivo queste righe. I dolori derivanti dalla stranguria e dalla dissenteria non mi hanno

mai lasciato né hanno diminuito mai la loro intensa violenza. Ma la mia anima resiste a tutti questi mali, lieta nella memoria dei nostri colloqui del passato» (D.L. 10. 22). Epicuro visse all'altezza della sua convinzione che la morte, ancorché inevitabile, se la vediamo da un punto di vista autenticamente filosofico, non è un male.

Lo stoicismo.

Come per gli epicurei, l'obiettivo perseguito dagli stoici era l'imperturbabilità, ma la loro ricerca seguiva un percorso differente. Il fondatore dello stoicismo fu Zenone di Cizio (334-262 a.C.). Zenone era nato a Cipro, ma migrò ad Atene nel 313. Lesse i *Memorabili* socratici di Senofonte, che gli instillarono la passione per la filosofia. Venne a sapere che fra i contemporanei il personaggio più simile a Socrate era Cratete il Cinico. Il cinismo non era un insieme strutturato di dottrine filosofiche, ma un modo di vivere all'insegna del disprezzo per la ricchezza e dello sdegno per le regole di comportamento convenzionali. Il suo fondatore era stato Diogene di Sinope, che conduceva una vita simile a quella dei cani (il termine *cinico* significa infatti «canino»), abitando in una botte a mo' di cuccia, indossando abiti rozzi e vivendo d'elemosine. Contemporaneo di Platone, per il quale non nutriva peraltro grande rispetto, Diogene era diventato famoso per l'affronto che aveva fatto ad Alessandro Magno. Quando il grand'uomo, facendogli visita mentre Diogene prendeva il sole, gli si era parato dinnanzi e gli aveva detto: «Chiedimi quello che vuoi», Diogene aveva replicato: «lasciami il mio sole» (D.L. 6. 38). Cratete dunque, impressionato da Diogene, diede le proprie ricchezze ai poveri e ne imitò lo stile di vita *bohémien*; ma era meno misantropo di lui, e aveva uno spiccato senso dell'umorismo, cui diede espressione scrivendo composizioni satiriche.



7. Alessandro toglie la luce a Diogene, bassorilievo, I secolo a.C. - I secolo d.C.

Zenone fu dunque discepolo di Cratete per un po' di tempo, ma non divenne cinico né abbandonò la vita in società, benché evitasse le cerimonie conviviali e amasse anche lui crogiolarsi al sole. Dopo aver studiato alcuni anni all'Accademia, Zenone aprì come s'è detto la sua scuola nella *Stoa poikile*, il «portico dipinto». Stabilì un curriculum sistematico per gli studi filosofici, che divise nelle tre discipline principali: logica, etica e fisica. La logica, come diceva ai suoi seguaci, è l'ossatura della filosofia, l'etica ne è la carne, e la fisica l'anima (D.L. 7. 37). Zenone aveva studiato sotto la guida del grande logico megarico Diodoro Crono, e fu compagno di studi di Filone, il quale avrebbe posto le basi per uno sviluppo della logica che avrebbe segnato, in alcuni ambiti di tale disciplina, un progresso rispetto ad Aristotele¹⁸. Personalmente, tuttavia, Zenone era più interessato all'etica.

Può apparire sorprendente che un moralista come Zenone attribuisse alla fisica il rango più elevato fra le discipline del

curriculum. Ma per Zenone, e per gli stoici piú tardi, la fisica è lo studio della Natura, e la Natura si identifica con dio. Diogene Laerzio ci racconta: «Come sostanza di dio, Zenone indica l'intero cosmo e il cielo» (D.L. 7. 148). Dio è un principio attivo, e anche la materia è un principio attivo; entrambi sono corporei, e insieme costituiscono un fuoco cosmico che tutto pervade (LS 45g).

Gli scritti di Zenone non sono stati conservati. Il piú famoso di essi nell'antichità era la sua *Repubblica*. Questa combinava utopismo platonico con alcuni elementi cinici. Zenone rifiutava il sistema educativo convenzionale, e pensava che la costruzione di ginnasi, corti di giustizia e templi non fosse che uno sforzo sprecato. Raccomandava la comunanza delle mogli, e pensava che uomini e donne dovessero vestirsi allo stesso modo, con abiti semplici e succinti. Avrebbe voluto abolire il denaro e istituire un unico sistema di leggi per tutto il genere umano, che avrebbe dovuto considerarsi come un gregge insieme al pascolo, allevato da una legge comune (LS 67a).

Nonostante queste proposte di ispirazione comunista, che scandalizzarono anche molti dei suoi successivi discepoli, nel corso della sua vita Zenone fu tenuto in grande considerazione dagli ateniesi, che lo insignirono degli onori cittadini. Re Antigono di Macedonia lo invitò presso di lui, affinché divenisse il suo filosofo di fiducia, ma Zenone accampò a giustificazione la propria vecchiaia e mandò a corte, al posto suo, due dei suoi discepoli piú brillanti.

Dopo la morte di Zenone, il suo posto a capo della Stoá fu preso da Cleante (331-232), un ex pugile convertito alla filosofia, con una forte inclinazione religiosa. Cleante scrisse un inno a Zeus – piú tardi citato da san Paolo in un sermone tenuto ad Atene – che esaltava il principio agente teorizzato dagli stoici, in termini abbastanza compatibili anche con il monoteismo ebraico-cristiano. La concezione stoica di dio che vi è sottesa è tuttavia alquanto differente da quella delle religioni bibliche. Dio non è separato dall'universo, ma è una componente materiale del cosmo. Nei suoi scritti in prosa Cleante esponeva nei particolari come l'elemento divino e infuocato avesse dotato di forza vitale tutti gli esseri viventi del mondo (Cicerone, *De nat. deor.* 2. 23-25)¹⁹.

A Cleante succedette, come capo della scuola, Crisippo di Soli, che la resse dal 232 al 206. Crisippo era stato discepolo di Cleante, ma sembra che non avesse grande rispetto per il suo maestro, «al quale era solito dire che a lui [Crisippo] occorreva soltanto l'insegnamento della dottrina, ch  le dimostrazioni le avrebbe trovate da solo» (D.L. 7. 183). Trascorse un po' di tempo a studiare all'Accademia, vaccinandosi in tal modo contro lo scetticismo. Fu il pi  intelligente e il pi  laborioso degli stoici ellenistici. Ebbe una produzione letteraria prodigiosa: la sua servit  rifer  che Crisippo scriveva a un ritmo di cinquecento righe al giorno, tanto da lasciare dietro di s  ben 705 libri. Di essi non rimangono che frammenti.   per  chiaro che fu lui a conferire allo stoicismo una forma sistematica compiuta; si era soliti dire infatti: «Senza Crisippo, non sarebbe esistita la Sto  » (D.L. 7. 183).

  difficile distinguere con precisione i contributi dei tre primi stoici, dal momento che le loro opere sono tutte andate perdute. Tuttavia vi sono pochi dubbi che spetti a Crisippo la parte principale del merito per i significativi progressi compiuti nel campo della logica: li prenderemo in esame in dettaglio nel capitolo seguente. In fisica, Crisippo sostitu  il soffio (*pneuma*) al fuoco di cui parlava Cleante per indicare il principio vitale di piante e animali. Accett  la distinzione aristotelica fra materia e forma, ma da buon materialista insistette sul fatto che anche la forma fosse corporea, ossia appunto *pneuma*. L'anima e la mente umane sono fatte di questo *pneuma*; cos  pure dio, che   l'anima del cosmo, il quale, nella sua interezza, costituisce un animale razionale. Se dio e l'anima non fossero essi stessi corporei, affermavano gli stoici, non sarebbero in grado di esercitare alcuna azione sul mondo materiale.

Il sistema fisico degli stoici, nel suo compiuto sviluppo, pu  riassumersi come segue. C'  stato un tempo in cui non c'era altro che fuoco; in modo graduale, vi emersero poi gli altri elementi, e l'universo con la struttura e l'ordine che ci sono familiari. Pi  avanti, il mondo ritorner  al fuoco attraverso una conflagrazione universale, e quindi l'intero ciclo della sua storia verr  ripetuto daccapo, per sempre. Tutto ci  accade in accordo con un sistema di leggi che pu  venir chiamato «fato» (perch  quelle leggi non ammettono eccezione), oppure «provvidenza» (perch  si tratta di leggi stabilite da dio a fin di bene). Questo sistema disegnato

teologicamente prende il nome di Natura, e il fine della nostra vita dovrebbe essere vivere appunto in accordo con la Natura.

Crisippo fu anche il principale autore del sistema etico stoico, che si basa a sua volta sul principio della sottomissione alla Natura. Nulla può sottrarsi alle leggi naturali; eppure, malgrado il determinismo del fato, gli esseri umani sono liberi e responsabili. Se la volontà obbedisce alla ragione, vivrà in accordo con la Natura. È in questa accettazione volontaria delle leggi naturali che consiste la virtù, e la virtù è condizione tanto necessaria quanto sufficiente per la felicità²⁰.

Tutti gli stoici concordavano che, essendo la società una dimensione naturale per gli esseri umani, un uomo buono, nell'intento di stare in armonia con la natura, assumerà un qualche ruolo nella società e coltiverà le virtù sociali. Ma Crisippo aveva un certo numero di concezioni etiche e politiche che ne segnavano la peculiarità, rispetto agli altri stoici. Come Zenone, anch'egli scrisse una *Repubblica*, in cui è accusato di aver difeso nientemeno che l'incesto e il cannibalismo (LS 67f). Crisippo si distingueva inoltre da alcuni dei suoi compagni perché insisteva sul fatto che un filosofo non deve per forza consacrarsi esclusivamente allo studio: per uno stoico era accettabile, anzi lodevole, partecipare alla vita pubblica (LS 67w).

Lo scetticismo nell'Accademia.

Durante l'ultima parte del III secolo, la dottrina stoica fu esposta agli attacchi dell'Accademia. Gli eredi accademici di Platone cominciarono a ispirarsi a Socrate, presso il quale il loro scolarca aveva studiato, e alla sua maestria nel porre domande ed esercitare il dubbio; per volgersi tuttavia a una forma di scetticismo. Il direttore dell'Accademia dal 273 al 242 fu Arcesilao, un discepolo di Pirrone di Elide: a quest'ultimo spesso si guarda come al fondatore dello scetticismo filosofico. Pirrone, contemporaneo di Epicuro ma un po' più anziano di lui, aveva prestato servizio militare nell'esercito di Alessandro. Nel suo insegnamento sosteneva che nulla può venire conosciuto, e coerentemente con questa dottrina non scrisse alcun libro. Fu Arcesilao, insieme a Timone, un altro dei discepoli di Pirrone, a portare lo scetticismo ad Atene nei primi anni del III secolo. Timone negò la possibilità di rinvenire un

qualunque principio dotato di autoevidenza che fosse utile per la fondazione delle scienze. In mancanza di assiomi di questo genere, tutte le linee di sviluppo del ragionamento debbono allora risultare o circolari o infinite.

Lo scetticismo di Timone e di Arcesilao trovò realizzazione, in una forma modificata e più raffinata, nell'opera di Carneade, che fu a capo dell'Accademia dal 155 al 137. Come Pirrone, Carneade non lasciò scritti, ma i suoi ragionamenti furono annotati da un discepolo che aveva frequentato le sue lezioni, le quali godevano di grande popolarità. Tali dottrine ci sono pervenute soprattutto grazie ai buoni uffici di Cicerone, un tempo allievo di Filone, a sua volta discepolo di Carneade. Nel 155 Carneade era stato mandato da Atene in ambasciata a Roma, insieme a un filosofo stoico e a un peripatetico. Nel corso di questa ambasceria aveva fatto mostra della sua perizia retorica, sostenendo in giorni successivi discorsi prima in favore e poi contro la giustizia. Il romano Catone il Censore, che ne aveva udito l'esibizione, lo spedì però a fare i bagagli, ottenendone l'espulsione per la sua potenziale influenza sovversiva (LS 68M).

Arcesilao criticava gli stoici perché questi avevano preteso di fondare la loro ricerca della verità su impressioni mentali incapaci di falsità: tali impressioni, a suo dire, non esistevano affatto. Anche Carneade attaccò la teoria stoica della conoscenza, e insegnò che la guida della vita dovrebbe essere la probabilità, e non già una verità inattuabile. Pur non essendo personalmente ateo, mise in ridicolo senza pietà tanto il pantheon tradizionale quanto il panteismo stoico. I suoi argomenti contro la teoria stoica della divinazione furono poi adottati e abilmente sviluppati da Cicerone²¹.

Lucrezio.

Nessun filosofo del II secolo fu tanto dotato di intelligenza e di capacità di persuasione quanto Carneade; mentre nel I secolo il primato, in filosofia, passò dagli autori greci a quelli latini. La filosofia latina, come quella greca, cominciò in versi, e solo più tardi si volse alla prosa. La prima opera filosofica in lingua latina che ci sia pervenuta in forma compiuta è un lungo, magnifico poema scritto in esametri: il *De rerum natura* di Lucrezio.

Della vita di Lucrezio non si sa quasi nulla: possiamo ipotizzare la data approssimativa in cui compose il suo poema notando che esso fu letto da Cicerone nel 54, e che era dedicato a un certo Gaio Memmio, il quale aveva presentato la propria candidatura al consolato nel 53. Lucrezio ammirava Epicuro fino alla venerazione, e i sei libri del suo poema espongono il sistema epicureo in versi che, come ebbe a osservare Cicerone, fanno sempre sfoggio di grande maestria artistica, mostrando a volte autentici lampi di genio. Lucrezio stesso parlava dell'abilità poetica come di un miele utile per mascherare l'assenzio della filosofia (*De rer. nat.* 1. 947)²².

Lucrezio incomincia il suo poema lodando il coraggio di Epicuro nello sbarazzarsi del timore della religione. Le persone non sono in grado di far fronte alla tirannide dei sacerdoti, avendo timore della punizione eterna; ma ciò accade solo perché gli uomini non comprendono la natura dell'anima. Nel I libro, Lucrezio espone l'atomismo epicureo: la natura consiste di corpi semplici e di vuoto; i corpi sono percepiti dai sensi, mentre il vuoto è postulato dalla ragione. I corpi sono fatti di atomi, al modo in cui le parole sono fatte di lettere: le parole «*ignis*» e «*lignum*» sono costituite quasi dalle medesime lettere, proprio come le cose da esse significate – cioè il fuoco e il legno – sono composte quasi degli stessi atomi (*De rer. nat.* 1. 911-914).

In un passo famoso all'inizio del libro II Lucrezio descrive il filosofo che guarda in basso, dalle altezze della virtù, sulle lotte meschine che affliggono il genere umano. Egli esalta la raccomandazione di Epicuro di perseguire i piaceri semplici ed evitare i desideri non necessari:

O misere menti degli uomini, o animi ciechi!
In quale tenebrosa esistenza e fra quanto grandi
pericoli
si trascorre questa breve vita! Come non vedere
che null'altro la natura ci chiede con grida
imperiose,
se non che il corpo sia esente dal dolore, e
nell'anima goda
d'un senso gioioso sgombra d'affanni e timori?
Dunque vediamo che al nostro corpo necessitano

ben poche cose che possano lenire il dolore
e in tal modo offrano anche molti soavi piaceri (*De rer. nat.* 2. 14-22).

Il libro III espone la teoria epicurea dell'anima e il meccanismo della sensazione. Quando comprendiamo la natura materiale dell'anima, ci accorgiamo anche che i timori della morte sono infantili. Un corpo morto non può sentire, e la morte non lascia dietro di sé una coscienza capace di soffrire. Sono coloro che sopravvivono, invece, ad avere il diritto di affliggersi. Smetti di temere la morte, dice Lucrezio al suo protettore:

Questo terrore dell'animo, dunque, e queste tenebre
occorre
che siano dissipate non dai raggi del sole o dai
lucenti
dardi del giorno, ma dalla visione e dalla scienza
della natura

(*De rer. nat.* 3. 91-93).

Anche Epicuro dovette morire, eppure il suo genio brillò in modo così splendente, se paragonato ad altri pensatori, che egli li ridusse a nulla, proprio come il sorgere del sole estingue la luce delle stelle (*De rer. nat.* 3. 1042-1044).

Il IV libro di Lucrezio, dedicato alla natura dell'amore, ha per contenuto una vivace descrizione dell'attività erotica, insieme con le spiegazioni atomistiche della fisiologia che ne sta alla base. Non v'è dubbio che fu questo libro a dare origine alla leggenda, riportata da san Girolamo e trasposta in forma drammatica da Tennyson, secondo cui Lucrezio avrebbe scritto il suo poema negli intervalli di lucidità d'una follia provocata dal ricorso smodato a una sostanza afrodisiaca.

San Girolamo, inoltre, riporta la tradizione secondo cui il poema fu lasciato incompiuto e sarebbe stato pubblicato, dopo la morte dell'autore, da Cicerone. Ciò pare tuttavia inverosimile, perché Cicerone, che pure sin dalla prima lettura aveva espresso la propria ammirazione per il poema lucreziano, non ne fa mai menzione nei suoi scritti filosofici, pur riservando notevole attenzione al sistema

dell'epicureismo.

Cicerone.

Cicerone per parte sua fu eclettico, nella sua filosofia, e ciò è di gran vantaggio per gli storici, dal momento che i suoi scritti forniscono informazioni su una notevole quantità di orientamenti filosofici. Egli prese confidenza per la prima volta con le diverse scuole filosofiche allorché studiò ad Atene, poco prima di compiere trent'anni. Più tardi studiò a Rodi, con lo stoico Posidonio. Fu grandemente influenzato da Filone di Larissa, l'ultimo capo dell'Accademia, che era venuto a Roma da Atene nell'88 a.C. Ospitò poi a casa propria, come una sorta di guru personale, lo stoico Diodoto fino alla morte di questi, nel 60.

Per lungo tempo, gli impegni della vita politica e del foro non lasciarono a Cicerone molto tempo libero per dedicarsi alla filosofia, eccezion fatta per la filosofia politica. Sul finire del sesto decennio a.C. egli imitò Platone, scrivendo una *Repubblica* e delle *Leggi*, che sono rimaste solo in parte. Si ritirò comunque dalla vita pubblica quando Giulio Cesare ottenne il potere supremo, in seguito a una guerra civile cui Cicerone aveva preso parte, schierandosi sul fronte opposto. Trascorse gran parte della dittatura di Cesare dedicandosi all'attività letteraria, e dopo la morte dell'unica figlia Tullia, avvenuta nel febbraio del 45, la sua scrittura divenne ancor più frenetica, come per cercare di dimenticare il dolore di quella perdita. La maggior parte delle opere filosofiche furono redatte negli anni 45 e 44.

I primi due lavori di quella serie ora risultano perduti: si trattava d'una *Consolatio* per la morte di Tullia e dell'*Hortensius*, un'esortazione allo studio della filosofia che avrebbe poi svolto un ruolo importante nella vita di sant'Agostino. Sono comunque rimaste altre dieci opere, impressionanti per la vastità dei temi e per l'eloquenza di cui fanno mostra.

Cicerone si era proposto il compito di creare un vocabolario filosofico latino, in modo tale che i romani potessero dedicarsi allo studio della filosofia nella propria lingua. E in realtà sono molti i termini filosofici delle lingue moderne che derivano dal latino di conio ciceroniano. Per le sue posizioni teoriche, Cicerone attinse

invece spunti da orientamenti diversi. Nella teoria della conoscenza fu favorevole allo scetticismo moderato che aveva appreso da Filone: l'esposizione ciceroniana del sistema filosofico dell'Accademia, con le sue varianti, è contenuta negli *Academica*, che apparvero in due versioni diverse. In etica Cicerone fu favorevole alla tradizione stoica, più che a quella epicurea. Guardò alla filosofia morale con intenti consolatori e di assicurazione. Nel *De finibus bonorum et malorum* e nelle *Tusculanae disputationes* scrive, spesso con grande passione e bellezza, intorno alla relazione tra emozioni, virtù e felicità. Le sue opere *De natura deorum* e *De fato* contengono interessanti disamine sulla teologia filosofica e sul problema del determinismo, mentre il *De divinatione* fa buon uso di ragionamenti che aveva appreso, pur con le debite distanze, da Carneade²³.

Cicerone scrisse di filosofia senza particolare profondità speculativa, ma le sue argomentazioni sono spesso acute, il suo stile è sempre elegante, ed è capace di grande ardore. La popolarità dei saggi da lui dedicati all'amicizia e alla vecchiaia ha attraversato le epoche. La sua ultima opera di argomento filosofico-morale, *De officiis* ovvero «sui doveri», fu indirizzata a suo figlio poco tempo dopo l'assassinio di Giulio Cesare, nel marzo 44. Vari periodi storici guardarono a questo lavoro come a una componente essenziale nell'educazione di un gentiluomo.

Dopo la morte di Cesare, Cicerone ritornò alla politica attiva, muovendo una serie di aspri attacchi al console cesariano Marco Antonio. Dopo che Antonio si alleò con il figlio adottivo di Cesare, Ottaviano, Cicerone cadde vittima di un loro complotto congiunto e venne ucciso. Non visse abbastanza per assistere al conflitto fra i due, che avrebbe condotto alla sconfitta di Antonio ad Azio, nel 31 a.C. Quando Ottaviano divenne il primo imperatore romano, cambiando il proprio nome in quello di Augusto, Cicerone era già morto da tempo.

Ebraismo e cristianesimo.

Per lo sviluppo della filosofia, nel lungo periodo, l'evento più importante del I secolo dell'impero romano fu la vicenda di Gesù di Nazareth. L'impatto del suo insegnamento sulla filosofia fu, ovviamente, più tardo e indiretto, e la dottrina morale da lui

professata non mancava di antecedenti. Gesù insegnava che non si deve rendere male per male; ma così aveva fatto anche il Socrate di Platone. Esortava i suoi uditori ad amare il loro prossimo come se stessi; ma nel farlo non faceva che citare l'antico libro ebraico del *Levitico*. Diceva che bisogna astenersi non solo dal compiere cattive azioni, ma anche da pensieri e desideri sconvenienti; pure Aristotele, però, aveva detto che persona davvero virtuosa è colui che non ha nemmeno il desiderio di fare qualcosa di male. Gesù insegnava ai suoi discepoli a disdegnare i piaceri e gli onori del mondo; ma ciò, pur nei modi diversi che erano loro propri, era quanto facevano anche gli epicurei e gli stoici. Considerato come filosofo morale, dunque, Gesù non fu un grande innovatore: ma non era affatto questo, ovviamente, il modo in cui egli e i suoi discepoli intendevano il suo ruolo.

Il contesto dell'insegnamento di Gesù era la visione del mondo della Bibbia ebraica, secondo la quale il Signore Iddio Yahweh aveva creato, con un mero *fiat*, il cielo, la terra, e tutto quanto si trova in essi. Gli ebrei erano il popolo eletto da Dio, l'unico privilegiato dal possesso della legge divina rivelata a Mosè. Come Eraclito e come altri pensatori greci ed ebrei, Gesù andava annunciando che il mondo sarebbe andato incontro a un giudizio divino, nel bel mezzo d'una catastrofe cosmica. Diversamente dagli stoici però, che collocavano il dissolversi del cosmo in un futuro indeterminato e lontano, Gesù lo vedeva come un evento imminente, nel quale egli stesso avrebbe svolto un ruolo cruciale, in quanto Messia.

Al tempo della crocifissione di Gesù (30 d.C. circa) le idee dell'ebraismo stavano guadagnando un certo ascolto a Roma. Dopo che le Scritture ebraiche erano state tradotte in greco ad Alessandria, sotto il regno dei primi Tolomei, si era avuta una significativa diaspora di ebrei di lingua greca. Nel I secolo d.C. il rappresentante più eminente della cultura ellenistico-giudaica fu Filone, che guidò una delegazione dall'imperatore Caligola nell'anno 40, per protestare contro la persecuzione degli ebrei ad Alessandria e l'imposizione del culto dell'imperatore. Filone scrisse una vita di Mosè e una serie di commentari al Pentateuco, concepiti per rendere comprensibili e appetibili le Scritture ebraiche a quanti erano stati educati alla cultura greca.

Ai primordi, il cristianesimo si diffuse nell'impero appunto attraverso la diaspora degli ebrei di lingua greca; presto però venne in contatto con la filosofia dei gentili. San Paolo, predicando il Vangelo ad Atene, entrò in disputa con filosofi epicurei e stoici; il sermone contro l'idolatria che gli viene attribuito negli *Atti degli Apostoli* è costruito in modo sapiente, e mostra una certa consapevolezza delle questioni che erano dibattute fra le sette filosofiche. Prendendo spunto dall'altare dedicato al Dio sconosciuto, Paolo si impegnavo a mostrare ai filosofi quale fosse quel Dio che essi adoravano senza saperlo. Dio, dice Paolo, non è

lontano da ciascuno di noi. In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: «Poiché di lui stirpe noi siamo».

Essendo noi dunque di stirpe di Dio, non dobbiamo pensare che la divinità sia simile all'oro, all'argento e alla pietra, che porti l'impronta dell'arte e dell'immaginazione umana (*Atti 17. 27-29*).

Il «poeta» citato da Paolo era Cleante, il secondo capo della Stoá. Leggende successive hanno poi immaginato Paolo impegnato in dibattiti filosofici con il filosofo stoico Seneca. Senza dubbio la storia non corrispondeva a verità; ma tale fantasia non era del tutto priva di fondamento. Paolo era comparso una volta in tribunale al cospetto del fratello di Seneca, Gallio; inoltre aveva amici nel palazzo dell'imperatore Nerone, del quale Seneca era al servizio.

La Stoá in età imperiale.

Seneca è stato il filosofo piú significativo del I secolo. Nato in Spagna, a Cordova, all'inizio dell'era cristiana, nel 49 fu nominato tutore di Nerone, allora dodicenne. Quando Nerone salí al trono, nel 54, Seneca ne divenne il consigliere piú autorevole, e guidò l'imperatore attraverso un periodo di governo relativamente buono, che finí nell'anno 59, quando Nerone assassinò la propria madre. Seneca perse ogni influenza su Nerone dopo il 62, e si ritirò progressivamente dalla vita pubblica. Nel 65 fu costretto a tagliarsi le vene, per sospetta partecipazione a un complotto contro il tiranno: morí cosí di morte socratica.

Seneca scrisse numerose tragedie, e lasciò un quaderno di frammenti dedicati a questioni relative ai fenomeni fisici; ma la sua fama di filosofo si basa soprattutto sui suoi dieci dialoghi di contenuto etico e sulle 124 epistole morali, scritte per lo più durante il periodo del ritiro dalla vita pubblica. Lo stile di Seneca è più esortativo che argomentativo; al dibattito, preferisce la predica. Non era interessato alla logica, e aveva un atteggiamento vagamente filisteo nei confronti delle arti liberali: paragonava per esempio chi fosse troppo erudito nelle cose letterarie a un uomo che avesse la casa eccessivamente arredata (*Ep. ad Luc.* 88. 36). Aveva un certo interesse per le scienze naturali, e scrisse un trattato di *Naturales quaestiones*, ma dai fenomeni naturali amava trarre una morale; delle tre branche in cui si articola la filosofia stoica, il suo interesse principale va dunque all'etica.

Seneca esorta all'impegno per liberarsi dalle passioni. Nel più lungo e più noto dei suoi dialoghi, il *De ira*, egli insiste sulla differenza cruciale fra la turbolenza che affligge il corpo e i falsi giudizi: sarebbero questi ultimi, essenzialmente, l'elemento dal quale abbiamo bisogno di purificarci. Su ciò, i primi stoici non si erano espressi in modo univoco: «Nessuno degli impulsi che colpiscono casualmente l'animo può esser chiamato passione: perché l'animo, per così dire, li subisce più che provarli. Dunque la passione consiste non nel commuoversi di fronte all'idea di qualcosa, ma nell'abbandonarsi a questa idea e nel seguire questo moto istintivo» (Dialoghi, *De ira* 2. 3. 1). Il piangere, l'impallidire, l'emettere sospiri improvvisi e anche l'eccitazione sessuale non sono passioni, ma meri fenomeni corporei; quello che conta è ciò che accade nella mente. Una volta fatta questa distinzione, Seneca è abile nel condurre tanto più chiaramente ed energicamente la crociata stoica contro le passioni.

Era un materialista, dal momento che accettava la dottrina stoica che la mente umana fosse parte materiale di un'anima del mondo divina e materiale (*Ep. ad Luc.* 66. 12). Spesso però scrive sulla relazione fra l'anima e il corpo in una prospettiva decisamente ultramondana: «L'animo umano non è mai così vicino a dio come quando, ricordando che per sua natura l'uomo è nato per morire, considera il corpo non come la sua casa, ma come un albergo dove sarà breve il soggiorno, poiché dovrà andarsene appena si accorgerà

di essere di peso all'ospite» (*Ep. ad Luc.* 120. 14). Seneca riconosce la difficoltà del cammino che per lo stoico conduce alla virtù. Distingue tre gradi di progresso morale. Ci sono coloro che hanno rinunciato ad alcuni vizi, ma non a tutti – essi sono privi di avarizia, ma non privi di ira; sono esenti da lussuria, ma non senza ambizione; e così via. Poi ci sono quelli che hanno rinunciato a tutte le passioni, ma non sono ancora al riparo da una ricaduta. Il terzo gruppo, che si avvicina al massimo alla saggezza, è composto da coloro che sono al di là del pericolo di ricadere, ma non hanno ancora acquisito una sicura fiducia in sé e nella propria virtù (*Ep. ad Luc.* 75. 8-14).

Seneca rese inoltre popolare la distinzione, propria dello stoicismo, fra dottrine e precetti. Le dottrine offrivano il quadro filosofico generale; i precetti consentivano al concetto autentico del sommo bene di trovare espressione in specifiche prescrizioni rivolte a individui (*Ep. ad Luc.* 94. 2). Questa distinzione permetteva agli stoici di replicare all'accusa secondo cui il loro sistema era troppo elevato per poter avere una qualche utilità pratica, e giustificava il diritto del filosofo di dispensare quella sorta di consigli pastorali di cui le lettere di Seneca sono piene.

Molti, tanto nell'antichità quanto in epoca moderna, hanno considerato Seneca alla stregua d'un ipocrita: un uomo che a parole lodava la misericordia, ma era implicato nei crimini di un tiranno; che andava predicando la vanità dei beni terreni, ma intanto accumulava una fortuna gigantesca. A sua difesa si può dire che la sua influenza esercitò un'azione di contenimento su Nerone, e che negli ultimi anni egli perseguì un autentico distacco dal mondo. Non si illudeva comunque di vivere all'altezza dei criteri professati dallo stoicismo, se scriveva: «Non parlo ora di me, uomo al di sotto della mediocrità e dunque molto lontano dalla perfezione» (*Ep. ad Luc.* 57. 3).

Seneca fu il padre fondatore della Stoá di età imperiale. Due altri membri eminenti di questa scuola mostrano quanto vasta fosse l'attrazione esercitata dallo stoicismo sotto l'impero: lo schiavo Epitteto e l'imperatore Marco Aurelio. Gli stoici di età imperiale erano assai meno interessati alla logica e alla fisica di quanto non lo fossero i loro predecessori in epoca ellenistica; come Seneca, anche

Epitteto e Marco Aurelio sono ricordati soprattutto per la loro filosofia morale²⁴.

Le date della biografia di Epitteto sono incerte, ma sappiamo che nell'89 d.C. egli fu bandito da Roma, insieme con altri filosofi, dall'imperatore Domiziano. Affrancato dalla schiavitù, per le cui conseguenze pure era rimasto claudicante, fondò una scuola in Epiro; il suo ammiratore Arriano pubblicò quattro libri dei suoi discorsi e un manuale dei suoi insegnamenti principali (*enchiridion*). Epitteto è uno degli scrittori più leggibili, fra gli stoici, per lo stile insieme robusto e gioviale, che ricorre costantemente al discorso incrociato con interlocutori immaginari. Proprio per questo motivo, molti lettori, non solo filosofi, ne sono stati attratti. Matthew Arnold mette Epitteto – insieme con Omero e Sofocle – nell'elenco dei tre uomini che più lo hanno illuminato:

[...] lui, la cui amicizia ho guadagnato da non molto,
lo schiavo zoppo, quello che a Nicopoli
educò Arriano, quando il truce figlio di Vespasiano
cacciò da Roma ciò che più lo imbarazzava. [...] ²⁵.

Tipico dello stile di Epitteto è il passo seguente, sul suicidio, in cui egli immagina persone sofferenti a causa della tirannia e dell'ingiustizia, che gli si rivolgono in questo modo:

Epitteto, non sopportiamo più di stare legati a questo corpicciattolo, di nutrirlo, di dargli da bere, di farlo riposare, di lavarlo, e poi di doverlo portare in mezzo a questi e quelli. Non è vero che queste cose sono indifferenti e che non ci riguardano, e che la morte non è un male? Non siamo parenti di dio e non siamo venuti di là? Consenti che ritorniamo là donde siamo venuti.

Al che Epitteto risponde come segue:

Uomini, attendete dio. Quando vi faccia cenno e vi sciolga da questa schiavitù, allora, liberi dalle catene, andrete da lui; ma, al momento, sopportate di occupare questo posto che vi è stato assegnato

da dio (*Diatr.* 1. 9. 12-16).

Piú che cercare la fuga nel suicidio, dovremmo comprendere che nessuno dei mali del mondo può davvero danneggiarci. Per mostrarlo, Epitteto identifica il sé con la facoltà deliberativa del volere morale (*prohairesis*):

Di conseguenza, quando il tiranno mi minaccia e mi chiama in giudizio, io chiedo: «Chi minacci?» E se dice: «Ti metterò in ceppi», replico: «Tu minacci le mie mani e i miei piedi». Se dice: «Ti farò tagliare la testa», rispondo: «Minacci la testa» [...]

– Allora, le sue minacce non ti raggiungono?

– Se sono convinto che queste minacce non mi riguardano, non mi raggiungono affatto. Se, al contrario, temo qualcuna di esse, allora mi toccano. Del resto, chi dovrei temere? Il padrone di che cosa? Di quel che è in mio potere? Ma nessuno lo è, tranne me. Di quel che non è in mio potere? E che cosa mi importa di questo? (*Diatr.* 1. 29. 7-8).

In molti periodi storici, nelle opere di Epitteto trovarono conforto quanti furono costretti a vivere sotto il governo di tiranni. Al tempo di Epitteto, però, a venire impressionato dalle sue parole fu soprattutto proprio colui che governava sovrano sul mondo romano: Marco Aurelio Antonino. Questi divenne imperatore nel 161, e impiegò gran parte della sua vita a difendere le frontiere dell'impero romano, che allora si trovava alla sua massima estensione territoriale. Pur essendo personalmente uno stoico, Marco Aurelio istituí cattedre di filosofia ad Atene per tutte le principali scuole filosofiche: platonica, peripatetica ed epicurea. Nel corso delle sue campagne militari trovò il tempo per raccogliere delle annotazioni filosofiche in un taccuino privato, che in epoca moderna è conosciuto con il titolo di *Ricordi* (o *A se stesso*). Si tratta di una raccolta di aforismi e di discorsi su temi quali la brevità della vita, la necessità di lavorare per il bene comune, l'unità del genere umano e la natura corruttrice del potere. Marco Aurelio cercava di coniugare il patriottismo a un punto di vista universalistico: «Mia città e mia patria», così diceva, è «in quanto Antonino, Roma, in

quanto uomo, il mondo» (*Ricordi*, VI 44a). Egli saluta il mondo come «amata città di Giove» (*Ricordi*, IV 23).

Uno degli amici di Marco Aurelio fu il medico Galeno, che venne a Roma dopo aver avuto in cura i gladiatori di Pergamo. I suoi voluminosi scritti appartengono piú alla storia della medicina che a quella della filosofia, ancorché egli sia stato un logico rigoroso e abbia redatto un trattato dal titolo *Il miglior medico è anche filosofo*. Galeno corresse la fisiologia di Aristotele su un punto importante, che era decisivo per una corretta valutazione della relazione mente-corpo. Aristotele aveva creduto che il cuore fosse la sede dell'anima, e considerava il cervello come un mero radiatore che serviva a raffreddare il sangue. Galeno scoprì che i nervi che partono dal cervello e il midollo spinale sono necessari per dare inizio alla contrazione muscolare: ragion per cui considerò il cervello, e non piú il cuore, come la sede principale dell'anima.

La prima filosofia cristiana.

Con Marco Aurelio, lo stoicismo concluse la propria parabola, mentre l'epicureismo era già in fase di regresso. Fra le scuole di filosofia cui l'imperatore assegnò cattedre ad Atene, una in particolare spiccava per la sua assenza: il cristianesimo. Marco Aurelio anzi avviò una crudele persecuzione dei cristiani, stigmatizzandone i sacrifici e i martirii come gesti istrionici. Fra coloro che furono messi a morte durante il suo regno ci fu Giustino, il primo filosofo cristiano, che aveva dedicato all'imperatore un'*Apologia* del cristianesimo.

Fu solo alla fine del II secolo che i cristiani, per la prima volta, cominciarono a intraprendere sostanziali tentativi di armonizzare la religione di Gesù e di Paolo con la filosofia di Platone e di Aristotele. Clemente Alessandrino pubblicò una serie di scritti miscellanei (*Stromateis*), redatti nello stile dei discorsi conviviali, in cui argomentava che lo studio della filosofia non solo era ammissibile, ma anzi era necessario per il cristiano istruito. I pensatori greci sono stati pedagoghi per l'adolescenza del mondo, e a tale ruolo destinati dal disegno divino, affinché conducessero a Cristo il mondo, una volta che questo avesse raggiunto la maturità. Clemente arruolò Platone come alleato contro gli eretici cristiani dualisti, si impraticò della logica aristotelica, ed elogiò l'ideale

stoico della libertà dalle passioni. Come già aveva fatto Filone, Clemente spiegò in termini allegorici alcuni aspetti della Bibbia – e in particolare dell’Antico Testamento – che avrebbero altrimenti potuto risultare ripugnanti agli occhi di greci colti. In ciò, egli diede inizio a una tradizione che ad Alessandria avrebbe avuto una lunga storia.

A Clemente si dovette essenzialmente un’opera di antologizzazione e di divulgazione; il suo più giovane contemporaneo alessandrino Origene (185-254) fu invece un pensatore originale. Sebbene si concepisse in prima battuta come studioso della Bibbia, Origene si era seduto ai piedi del platonico alessandrino Ammonio Sacca per udirne le lezioni, e incluse nel proprio sistema molte idee filosofiche che il filone principale del cristianesimo allora considerava eretiche. Origene credeva, con Platone, che l’anima umana esistesse prima della nascita e prima del concepimento. Essendo state in precedenza spiriti liberi, le anime umane, nel momento in cui sono incarnate, possono servirsi della loro libera volontà per compiere l’ascesa verso il loro destino celeste, con l’aiuto della grazia di Cristo. Alla fine, credeva, tutti gli esseri razionali – peccatori e santi, diavoli o angeli che fossero – sarebbero stati salvati e avrebbero trovato la beatitudine. Secondo Origene ci sarebbe stata inoltre una risurrezione del corpo, che (stando ad alcune delle nostre fonti) avrebbe assunto una forma sferica, dal momento che Platone aveva individuato nella sfera la più perfetta di tutte le figure.

L’eccentrico insegnamento di Origene lo portò a confliggere con gli episcopati locali, mentre la sua fedeltà nei confronti del cristianesimo lo mise al bando dell’impero. Fu esiliato in Palestina, dove, contro il suo collega platonico pagano Celso, si servì di argomenti filosofici per difendere la fede cristiana in Dio, la libertà e l’immortalità. Morì nel 254, dopo essere stato ripetutamente torturato nel corso della persecuzione lanciata dall’imperatore Decio.

La rinascita del platonismo e dell’aristotelismo.

Mentre la filosofia cristiana muoveva i suoi primi passi, e mentre lo stoicismo e l’epicureismo erano in declino, si ebbe una feconda rinascita della filosofia di Platone e di Aristotele. Plutarco (46-120 circa) era nato in Beozia, ove trascorse la maggior parte della sua

vita; aveva però studiato ad Atene, e almeno in un'occasione tenne lezioni a Roma. È più conosciuto come storiografo, per aver scritto le *Vite parallele* di ventitre famosi personaggi greci, presentate in coppia con quelle di ventitre famosi romani – opera che, in una traduzione di età elisabettiana dovuta a Sir Thomas North, fornì la trama e gran parte dell'ispirazione ai drammi di Shakespeare ambientati nell'antica Roma. Plutarco scrisse però anche una sessantina di brevi trattati su temi filosofici popolari, che furono poi raccolti sotto il titolo di *Moralia*. Fu un platonico, e commentò il *Timeo*. Scrisse anche un certo numero di trattati polemici contro stoici ed epicurei; trattati che contribuirono al declino di quei sistemi, e che recano titoli paralleli quali *Sulle contraddizioni degli epicurei* e *Sulle contraddizioni degli stoici*, oppure *Sulla nostra dottrina contro Epicuro* e *Sulla nostra dottrina contro gli stoici* – queste ultime dedicate al problema della libertà del volere. Uno dei suoi saggi più lunghi, fra quelli superstiti, reca il titolo *Non si può vivere felici secondo Epicuro*, mentre un altro contiene un attacco a un'opera altrimenti sconosciuta di Colote, che di Epicuro fu uno dei primi discepoli. Sebbene le opere di Plutarco non costituiscano, in sé, una lettura frequente da parte dei filosofi, esse sono state saccheggiate in lungo e in largo dagli storici, per le informazioni che offrono circa gli obiettivi delle loro sortite polemiche.

Più importante dell'incipiente rinascita del platonismo fu, almeno in principio, l'inizio di una tradizione di commenti eruditi sul corpus aristotelico. Il più antico commento rimastoci, relativo a un testo aristotelico, è l'opera di Aspasio sull'*Etica*, che risale al II secolo e che inaugura la consuetudine di considerare l'*Etica nicomachea* come testo canonico. Alla fine del secolo, Alessandro di Afrodisia fu designato alla cattedra del Peripato ad Atene, e produsse ampi commenti alla *Metafisica*, al *De sensu* e ad alcune delle opere logiche. In trattatelli sull'anima e sul fato Alessandro presentò inoltre i suoi personali sviluppi delle concezioni aristoteliche. Aristotele aveva parlato in modo oscuro di un intelletto attivo quale responsabile della formazione dei concetti negli esseri umani. Alessandro identificò questo intelletto attivo con dio, secondo un'interpretazione che avrebbe poi esercitato grande influenza sui seguaci arabi di Aristotele, mentre sarebbe stata respinta dai cristiani, che consideravano invece l'intelletto attivo come facoltà propria di ciascun essere umano nella sua individualità.

Plotino e Agostino.

Fu Platone tuttavia, e non già Aristotele, a esercitare l'influenza filosofica predominante al tramonto dell'antichità classica. L'ultimo dei grandi filosofi pagani, Plotino (205-270), fu contemporaneo del cristiano Origene, e discepolo come lui di Ammonio Sacca. Dopo una breve carriera militare, Plotino si stabilì a Roma, guadagnandosi il favore della corte imperiale. Si trastullò anche con l'idea di fondare una repubblica d'ispirazione platonica in Campania. Le sue opere furono editate, dopo la morte, in sei gruppi di nove trattati ciascuno (dove il nome *Enneadi*) dal discepolo e biografo Porfirio. Scritte in uno stile conciso e difficile, esse ricoprono una gran varietà di temi filosofici: etica ed estetica, fisica e cosmologia, psicologia, metafisica, logica e teoria della conoscenza.

La posizione predominante, nel sistema plotiniano, è occupata dall'«Uno»: nozione che deriva, attraverso Platone, da Parmenide, ove l'unità è una proprietà chiave dell'Essere. L'Uno coincide misteriosamente con l'idea platonica del Bene: è il fondamento di tutto l'essere e il criterio di ogni valore, essendo però esso stesso al di là dell'essere e al di là della bontà. Al di sotto di questo culmine supremo e ineffabile, le posizioni successive sono occupate dall'Intelletto (che è la sede propria delle idee) e dall'Anima, cui si deve la creazione di tempo e spazio. Rivolgendosi verso l'alto, l'anima guarda all'Intelletto; volgendo invece verso il basso essa guarda alla Natura, che a propria volta crea il mondo fisico. Al livello infimo vi è poi la nuda materia, l'estremo limite periferico della realtà.

Questi livelli di realtà non sono indipendenti l'uno dall'altro. Ciascun livello dipende, quanto alla propria esistenza e alla propria effettiva attività, da quello che gli sta sopra. Tutto dunque ha il proprio posto in un unico corso discendente di successive emanazioni dall'Uno. Questo sistema metafisico suggestivo e sorprendente è presentato da Plotino non nei termini di una rivelazione mistica, ma sulla base di principî filosofici derivati da Platone e da Aristotele. Lo si esaminerà in dettaglio più avanti, nel capitolo IX.

La scuola di Plotino, a Roma, non sopravvisse alla sua morte; ma i

suoi discepoli – e poi i discepoli di questi ultimi – trasferirono le sue idee altrove. Una tradizione neoplatonica prosperò ad Atene fino a quando non vennero chiuse le scuole pagane dall'imperatore cristiano Giustiniano, nel 529. Ma a trasmettere le idee di Plotino al mondo post-classico furono non già dei pagani, bensì dei cristiani; fra i quali c'era anzitutto sant'Agostino d'Ippona, che si sarebbe rivelato il più influente fra tutti i filosofi cristiani.

Agostino era nato nel 354 in una cittadina dell'odierna Algeria. Figlio di madre cristiana e di padre pagano, non fu battezzato durante l'infanzia, anche se ricevette un'educazione cristiana attraverso lo studio della letteratura latina e della retorica. La maggior parte di ciò che conosciamo del primo periodo della sua vita ci viene dalla sua autobiografia, le *Confessiones*²⁶.

Avendo appreso un'infarinatura di lingua greca, Agostino si diplomò in retorica e insegnò tale disciplina a Cartagine, città che descrisse come «una voragine di amori peccaminosi» (*Conf.* 3. 1). All'età di diciotto anni, leggendo l'*Hortensius* di Cicerone, Agostino si accese di amore per Platone. Per circa un decennio fu seguace del manicheismo, una religione sincretistica che predicava l'esistenza di due mondi, uno di bontà spirituale e di luce, creato da Dio, l'altro di oscurità carnale, creazione del diavolo. Il disgusto per il sesso lasciò un segno permanente in Agostino, ancorché egli per diversi anni, nella sua giovinezza, fosse vissuto con una concubina e avesse avuto da lei un figlio, Adeodato.

Nel 383 Agostino attraversò il mare e andò a Roma, per poi muovere presto in direzione di Milano, che al tempo era capitale della parte occidentale dell'impero romano, ormai diviso. Là strinse amicizia con Ambrogio, vescovo di quella città, un grande campione delle rivendicazioni della religione e della moralità contro lo spietato potere secolare esercitato dall'imperatore Teodosio. L'influenza di Ambrogio, unita a quella della madre Monica, indirizzò Agostino verso il cristianesimo. Dopo un periodo di esitazione, egli ricevette il battesimo nel 387.

Per un certo tempo, anche dopo essere stato battezzato, Agostino rimase sotto l'influenza filosofica di Plotino. In una serie di dialoghi su Dio e l'anima umana egli venne così articolando un neoplatonismo cristiano. Il trattato *Contra academicos* esponeva una

minuziosa linea argomentativa contro lo scetticismo dell'Accademia. Trattando la questione «sulle idee», Agostino presentò poi la propria versione della teoria platonica: le idee non hanno un'esistenza al di fuori della mente, ma esistono, eterne e immutabili, nella mente divina. Scrisse poi il *De libero arbitrio*, dedicato alla libertà del volere umano, al problema della scelta e all'origine del male: un testo che ancor oggi è oggetto di discussione in un buon numero di dipartimenti di filosofia. Redasse fra l'altro anche un trattatello platonico pedantesco, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (su «ottantatre questioni diverse»), nonché sei libri di argomento musicale e un'opera vigorosa, il *De magistro*, in cui rifletteva con fervida immaginazione sulla natura e il potere delle parole.

Tutte queste opere furono scritte prima che Agostino trovasse la sua definitiva vocazione e venisse ordinato sacerdote nel 391; dopo un breve lasso di tempo, sarebbe diventato vescovo di Ippona in Algeria, città in cui abitò fino al 430, anno della sua morte. Nel 391 egli aveva ancora una prodigiosa carriera di scrittore davanti a sé, che avrebbe compreso anche la stesura del suo capolavoro, *De civitate Dei*; quell'anno segna però la fine di un'epoca. Fino a quel punto, Agostino si era mostrato l'ultimo, delicato fiore della filosofia pagana. Dal 391 in poi, invece, egli non avrebbe più scritto come discepolo del pagano Plotino, bensì in qualità di padre della filosofia cristiana del Medioevo. Lo seguiremo in questa fase creativa e originale nel prossimo volume della presente opera.

Nella maturità, Agostino non si considerava comunque un innovatore, in ambito filosofico. Egli scorgeva piuttosto il proprio compito nell'esposizione di un messaggio divino che gli era venuto da Platone e da Paolo – uomini che riteneva assai più grandi di lui –, e da Gesù, che era più che un uomo. Ma il modo in cui le generazioni successive hanno concepito e inteso l'insegnamento dei maestri di Agostino è stato in gran parte frutto dell'opera che si deve proprio a lui. Fra tutti i filosofi del mondo antico, solamente Aristotele esercitò sul pensiero umano un'influenza maggiore della sua.

1 La logica aristotelica è presa in esame in dettaglio nel cap. III.

2 Per la fonte, cfr. OLIMPIODORO, *Commento al Gorgia*, 41. 9, E T.

DORANDI, *Qualche aspetto controverso della biografia di Eudemo di Rodi*, in I. BODNÁR e W. W. FORTENBAUGH, *Eudemus of Rhodes*, Transaction Publishers, New Brunswick (N.J.) 2002, p. 51 (da cui è tratta la versione italiana citata) [N.d.T.].

3 Si veda G. E. R. LLOYD, *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1968, pp. 74-81.

4 Vedi *infra*, cap. VI.

5 W. JAEGER, *Aristotele: prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale* (1923), La Nuova Italia, Firenze 1935.

6 Il resoconto che qui è stato dato della relazione che sussiste fra i diversi trattati aristotelici sull'etica è oggetto di controversia. Ne ho offerto un'esposizione più estesa e argomentata in *The Aristotelian Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1978, e poi – con alcune correzioni e modifiche – in *Aristotle on the Perfect Life*, Clarendon Press, Oxford 1992.

7 La dottrina etica di Aristotele è spiegata in dettaglio più avanti, nel cap. VIII.

8 W. SHAKESPEARE, *Il mercante di Venezia*, in ID., *Tutte le opere*, a cura di M. Praz, Sansoni, Firenze 1993, p. 421 [N.d.T.].

9 Si veda A. KENNY, *The Aristotelian Ethics* cit., p. 233.

10 «ma già volgeva il mio disío e il velle | sí come rota
ch'igualmente è mossa, | l'Amor che move il sole e l'altre stelle»
(DANTE, *Paradiso*, XXIII, VV. 143-145) [N.d.T.].

11 S. T. COLERIDGE, *Specimen of the Table Talk of the Late Samuel Taylor Coleridge* (1835), 2 luglio 1830 [N.d.T.].

12 Si supponeva qui che la preferenza per un elemento collocato a sinistra, in una delle coppie, si accompagnasse a quella per le altre voci di sinistra, e lo stesso valesse per quelle di destra.

13 Si veda L. CASSON, *Libraries in the Ancient World*, Yale University Press, New Haven 2001, pp. 28-29.

14 DANTE, *Inferno*, IV, V. 131 [N.d.T.].

15 Quello che sconcerta, in questa vicenda, è che il miglior catalogo antico in nostro possesso dell'edizione di Andronico risulta essere stato stilato da un bibliotecario di Alessandria. Ci si può chiedere se non sia stato Marco Antonio ad acquisire il corpus dei volumi da un erede del proscritto Silla, e a inviarli poi a Cleopatra per colmare le lacune della sua biblioteca da poco distrutta, proprio allo stesso modo in cui il precedente amante della regina, Giulio Cesare, aveva saccheggiato la biblioteca di Pergamo a beneficio di lei.

16 Si veda J. Barnes, in J. BARNES e M. GRIFFIN, *Philosophia Togata*, Clarendon Press, Oxford 1997, vol. II, pp. 1-23.

17 Introduzione a LS, p. 1.

18 Su Diodoro e Filone si veda *infra*, cap. III.

19 Sulla teologia di Cleante vedi *infra*, cap. IX.

20 Il sistema etico stoico verrà considerato maggiormente in dettaglio più avanti, nel cap. VIII.

21 Questo dibattito fra stoici e scettici è trattato dettagliatamente più avanti, nel cap. IV.

22 Parti del poema lucreziano furono tradotte in inglese negli ultimi anni del Seicento da John Dryden: un'impresa che, se fosse stata portata a termine, avrebbe fatto di tale versione una degna rivale del *Saggio sull'uomo* (1734) di Pope.

23 Vedi *infra*, cap. IX.

24 A J. Barnes (*Logic and the Imperial Stoa*, Brill, Leiden 1997) si deve peraltro una coraggiosa difesa della competenza di Epitteto in ambito logico.

25 «[...] he, whose friendship I not long since won, | That halting slave, who in Nicopolis | Taught Arrian, when Vespasian's brutal son | Cleared Rome of what most shamed him. [...]». Si tratta del sonetto *To a Friend*; il figlio di Vespasiano cui si allude è appunto Domiziano, che aveva cacciato i filosofi da Roma [N.d.T.].

26 Per rendere l'idea del valore letterario di quest'opera, basti pensare che in essa Agostino si rivela biografo dotato quasi quanto un James Boswell – ma le *Confessiones* hanno per oggetto un'intelligenza ancor più brillante di quella, per esempio, del protagonista di *The Life of Samuel Johnson* (1791).

Capitolo terzo

Come si argomenta: la logica

La logica è la disciplina filosofica che discerne i buoni argomenti dai cattivi argomenti. Aristotele affermava di esserne il fondatore, e la sua pretesa non era una millanteria. Ovviamente, gli esseri umani hanno incominciato ad argomentare – e a rilevare le fallacie presenti nelle argomentazioni altrui – sin dall’inizio della loro vita in società: come ebbe a dire John Locke, «Dio non è stato così avaro verso gli uomini da farne solo creature a due gambe e da lasciare ad Aristotele il compito di renderli razionali»¹. Nondimeno, è ad Aristotele che dobbiamo il primo studio formale del ragionamento argomentativo. Ma, qui come altrove, bisogna innanzitutto riconoscere un debito nei confronti di Platone. Sulla scorta di Protagora, Platone aveva fatto importanti distinzioni fra le parti del discorso: distinzioni che formano, in una certa misura, la base su cui verrà poi costruita la logica. Nel *Sofista*, Platone introduce in primo luogo una distinzione fra nomi e verbi, secondo la quale i verbi designano azioni, mentre i nomi designano gli agenti che compiono quelle azioni. Una frase, prosegue Platone, deve consistere di almeno un nome e almeno un verbo: due nomi in successione, o due verbi in successione, non costituiranno mai un enunciato. «Cammina corre» non è un enunciato; e non lo è nemmeno «leone cervo». Il tipo più semplice di enunciato sarà dunque qualcosa come «un uomo impara», oppure «Teeteto vola»; e solo qualcosa che abbia una struttura di questo genere può essere vero o falso (*Soph.* 262a-263b). La suddivisione degli enunciati in unità più piccole – tra cui quello addotto è solo uno degli esempi possibili – è un primo passo essenziale nell’analisi logica del ragionamento.

Aristotele lasciò numerosi trattati di logica, che tradizionalmente vengono collocati all’inizio del corpus della sua opera, nell’ordine seguente: *Categorie*, *De interpretatione*, *Primi analitici*, *Secondi analitici*, *Topici*, *Confutazioni sofistiche*. Quest’ordine non è né quello in cui tali opere furono scritte, né il più fruttuoso da seguire nel

leggerle. La cosa migliore è incominciare con l'esame dei *Primi analitici*, il piú consistente e meno controverso dei suoi contributi alla disciplina della logica da lui fondata.

La sillogistica aristotelica.

I *Primi analitici* sono dedicati alla teoria del sillogismo, uno dei principali metodi di inferenza, che può essere illustrato tramite esempi comuni, del tipo:

	Ogni greco è uomo.
	Ogni uomo è
	mortale.
Dunque,	Ogni greco è mortale.

Aristotele si avvia dunque a mostrare quante siano le forme che può assumere il sillogismo, e quali di esse forniscano inferenze affidabili.

Ai fini di procedere in tale studio, Aristotele introdusse quindi un vocabolario tecnico che, tradotto in molte lingue, ha svolto un ruolo importante nella logica, nel corso della sua storia (*An. pr.* 1. 1. 24a10-b15). La stessa parola «sillogismo» è una traslitterazione del termine greco *sylogismós*, che Aristotele adopera per indicare inferenze sul modello di quella citata. Esso viene definito all'inizio dei *Primi analitici*: un sillogismo è un discorso in cui, da alcune cose che sono state poste, qualcosa di diverso segue di necessità (*An. pr.* 1. 1. 24b18-20).

L'esempio di sillogismo sopra riportato contiene tre enunciati espressi con il modo indicativo, e ciascuno di tali enunciati è chiamato da Aristotele *proposizione* (*protasis*): in linea alquanto generale, dunque, una proposizione è un enunciato, considerato in riferimento alle sue caratteristiche logiche. La terza delle proposizioni contenute nell'esempio – quella preceduta da «dunque» – è detta da Aristotele *conclusione* del sillogismo. Le altre due proposizioni possiamo chiamarle *premesse*, ancorché Aristotele non ricorra a un termine tecnico costante per distinguerle.

Le proposizioni dell'esempio di cui sopra incominciano con la

parola «ogni»: proposizioni siffatte sono dette da Aristotele proposizioni *universali* (*katholou*). Non sono l'unico tipo di proposizione universale: altrettanto universale è anche una proposizione come «nessun greco è un cavallo»; ma laddove il primo tipo di proposizione era un'universale *affermativa* (*kataphatikós*), il secondo è un'universale *negativa* (*apophatikós*).

Contrapposte alle proposizioni universali, ci sono poi le proposizioni *particolari* (*en merei*), del tipo «alcuni greci sono barbuti» (particolare affermativa) o «alcuni greci non sono barbuti» (particolare negativa). In tutti questi tipi di proposizione, dice Aristotele, qualche cosa viene *predicato* di qualcosa d'altro: per esempio, «mortale» è predicato di «uomo» nell'un caso, mentre nell'altro «cavallo» è predicato di «greco». La presenza o assenza di un segno di negazione determina se queste predicazioni sono, rispettivamente, affermative oppure negative (*An. pr.* 1. 1. 24b17).

Nelle proposizioni, gli elementi che entrano nelle predicazioni sono chiamati da Aristotele *termini* (*horoi*). È una caratteristica dei termini, così come vengono concepiti da Aristotele, che questi possano o figurare come predicati essi stessi, oppure avere altri termini come loro predicati. Per cui, nel nostro primo esempio, «uomo» è predicato di qualcosa nel primo enunciato, e ha invece qualcosa come suo predicato nel secondo.

Aristotele attribuisce ai termini che ricorrono in un sillogismo tre ruoli distinti. Il termine che funge da predicato della conclusione è il termine *maggiore*; il termine di cui il maggiore è predicato nella conclusione è il termine *minore*; infine, il termine che compare in entrambe le premesse è il termine *medio* (*An. pr.* 1. 4. 26a21-23)². Pertanto, nell'esempio addotto «mortale» è il termine maggiore, «greco» il termine minore, e «uomo» il termine medio.

Oltre a inventare questi termini tecnici, Aristotele ha introdotto la prassi di ricorrere a lettere schematiche per delineare modelli canonici di argomentazione: un espediente che è essenziale per lo studio sistematico dell'inferenza, e che si riscontra ovunque nella moderna logica matematica. Ecco allora che il tipo di argomento che abbiamo illustrato sopra è esposto da Aristotele non ricorrendo a un esempio, ma tramite il seguente enunciato schematico:

Se A appartiene a ogni B, e B appartiene a ogni C, A appartiene a ogni C³.

Quando desidera produrre un esempio reale, Aristotele di solito non lo fa enunciando un argomento in forma sillogistica, ma presentando un enunciato schematico e quindi elencando le possibili sostituzioni di A, B e C (si veda per esempio *An. pr.* 1. 5. 27b30-32).

Tutti i sillogismi conterranno tre termini e tre proposizioni; ma dato che nella distinzione fatta da Aristotele vi sono quattro diversi tipi di proposizione, e che i termini possono apparire nelle premesse in ordini diversi, ci saranno anche molti modelli di inferenza sillogistica diversi fra loro. Diversamente dal nostro esempio iniziale, che conteneva solamente proposizioni universali affermative, ci saranno triadi contenenti anche proposizioni negative e particolari. E ancora: diversamente dal nostro esempio, in cui il termine medio compariva nella prima premessa come predicato e nella seconda come soggetto, ci saranno casi in cui il medio è soggetto in ciascuna premessa, e casi in cui è in entrambe predicato. (Per la definizione preferita da Aristotele, la conclusione avrà sempre il termine minore come soggetto e il maggiore come predicato).

Aristotele raggruppava le triadi in tre figure (*schemata*), sulla base della posizione occupata nelle premesse dal termine medio. La prima figura, illustrata dall'esempio che abbiamo fatto all'inizio, ha il medio una volta come predicato e una volta come soggetto (l'ordine in cui sono affermate le premesse è irrilevante). Nella seconda figura, il termine medio appare due volte come soggetto, e nella terza figura appare due volte come predicato. Quindi, se si usa S per indicare il termine minore, M per il medio e P per il maggiore, otteniamo queste figure:

	(1)	(2)	(3)
	S-M	M-S	S-M
	M-P	M-P	P-M
Dunque,	S-P	S-P	S-P

Aristotele era interessato principalmente ai sillogismi della prima

figura, che considerava come l'unica «perfetta» – e dicendo questo probabilmente intendeva che tali sillogismi avevano una validità intuitiva, della quale mancavano invece i sillogismi delle altre figure (*An. pr.* 1. 4. 25b35).

Si ha predicazione in tutte le proposizioni, ma essa si presenta in forme differenti nei quattro diversi tipi di proposizione: universale affermativa, universale negativa, particolare affermativa, particolare negativa. Quindi, la predicazione $S - P$ può essere «Ogni S è P », «Nessun S è P », «Qualche S è P », oppure «Qualche S non è P ». All'interno di ciascuna figura, pertanto, abbiamo diversi possibili modelli di inferenza. Nella prima figura, per esempio, fra le varie possibilità abbiamo le due seguenti:

Ogni greco è
uomo.

Nessun uomo è
immortale.

Nessun greco è
immortale.

Alcuni animali
sono cani.

Alcuni cani
sono bianchi.

Ogni animale è
bianco.

Triadi di queste diverse tipologie furono dette, in epoche più tarde, «modi» del sillogismo. Entrambe le triadi addotte costituiscono un esempio del modello d'un sillogismo della prima figura, ma ovviamente fra loro c'è una grande differenza: la prima costituisce un argomento valido, mentre la seconda non è valida, avendo premesse vere e una falsa conclusione⁴.

Aristotele si pone il compito di determinare quale fra i modi possibili del sillogismo produca un'inferenza valida. Lo affronta saggiando le diverse coppie possibili di premesse, e domandandosi se sia possibile trarne una qualche conclusione. Se da una coppia di premesse non è possibile ricavare validamente alcuna conclusione, egli afferma che non vi è sillogismo. Per esempio, dice che se B non appartiene ad alcun C , e A appartiene a qualche B , non può esservi un sillogismo; e come esempio di prova propone le parole «bianco», «cavallo» e «cigno» (*An. pr.* 1. 3. 25a38). Facendo questo, Aristotele ci invita a considerare la coppia di premesse «nessun cigno è un cavallo» e «alcuni cavalli sono bianchi», e a osservare come da queste premesse non si possa trarre alcuna conclusione circa il fatto

che ai cigni spetti o meno la bianchezza.

Questo suo modo di procedere appare, a prima vista, tanto rapsodico quanto intuitivo; ma nella disamina Aristotele è in grado di produrre un certo numero di regole generali che, fra di loro, sono adeguate a determinare quali modi producano una conclusione e quali no. Ci sono tre regole che si applicano ai sillogismi in tutte le loro figure:

- | | |
|-----|---|
| (1) | Almeno una
premessa deve essere
universale. |
| (2) | Almeno una
premessa deve essere
affermativa. |
| (3) | Se una delle due
premesse è negativa,
la conclusione deve
essere negativa. |

Queste regole sono di applicazione universale, ma assumono una forma più specifica in relazione a figure particolari. Le regole peculiari della prima figura sono:

- | | |
|-----|--|
| (4) | La premessa
maggiore (quella che
contiene il termine
maggiore) deve
essere universale. |
| (5) | La premessa minore
(quella che contiene
il termine minore)
deve essere
affermativa. |

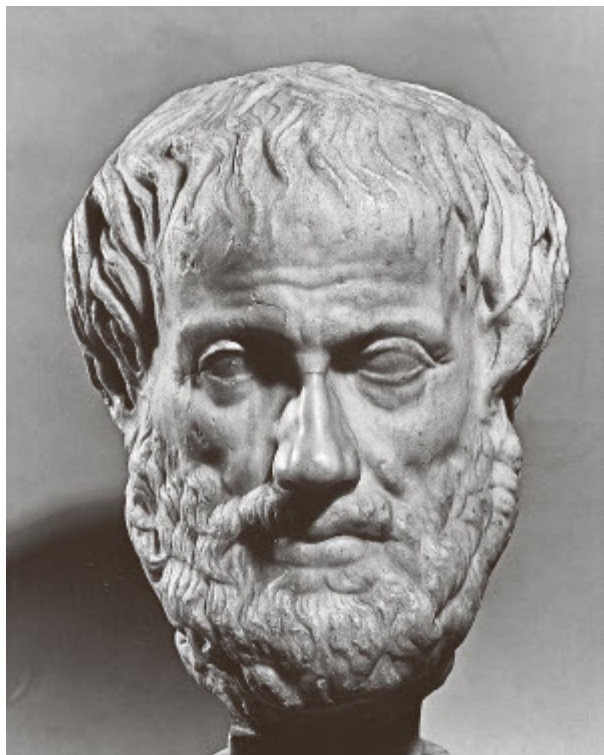
Se applichiamo queste regole, troviamo che ci sono quattro – e solo quattro – modi validi del sillogismo di prima figura:

Ogni S è M	Ogni S è M	Qualche S è M	Qualche S è M
Ogni M è P	Nessun M è P	Ogni M è P	Ogni M non è P
Ogni S è P	Nessun S è P	Qualche S è P	Qualche S non è P

Aristotele poi presenta delle regole per determinare la validità dei modi nella seconda e nella terza figura; non è tuttavia necessario che ci addentriamo nella loro trattazione, perché egli è in grado di mostrare che tutti i sillogismi di seconda e di terza figura sono equivalenti a sillogismi di prima figura. In generale, cioè, i sillogismi di quelle figure possono venir trasformati in sillogismi di prima figura tramite un processo che Aristotele chiama «conversione» (*antistrophé*).

La conversione dipende da una serie di relazioni tra proposizioni di diversa forma, che Aristotele espone all'inizio del trattato. Quando abbiamo proposizioni particolari affermative e universali negative, l'ordine dei termini può venire rovesciato senza che si alteri il senso: qualche S è P se e solo se qualche P è S, e nessun S è P se e solo se nessun P è S (*An. pr.* 1. 2. 25a5-10). (Per contro, «Ogni S è P» può essere vera anche se «Ogni P è S» non è vera).

Si consideri il sillogismo seguente, di terza figura: «Nessun greco è un uccello; ma tutti i corvi sono uccelli; dunque, nessun greco è un corvo». Se convertiamo la premessa minore nell'equivalente «Nessun uccello è un greco», ecco che abbiamo un sillogismo di prima figura nel secondo dei modi presentati nella tavola di cui sopra. Nel corso del suo trattato, Aristotele mostra che pressoché tutti i sillogismi di seconda e terza figura possono ridursi a sillogismi di prima figura, se si opera una conversione in questa maniera. Nei rari casi in cui ciò non è possibile, egli trasforma i sillogismi di seconda e di terza figura tramite un processo di *reductio ad absurdum*, mostrando che se una premessa del sillogismo viene presa congiuntamente alla negazione della sua conclusione come seconda premessa, la conclusione che ne risulta (per una deduzione di prima figura) è la negazione di quella che originariamente costituiva la seconda premessa (*An. pr.* 1. 23. 41a21 sgg.).



8. Ritratto di Aristotele attribuito a Lisippo, marmo, 325 a.C.

La sillogistica di Aristotele fu una conquista notevole: essa costituisce una formulazione sistematica di una parte importante della logica. Alcuni dei suoi seguaci, in tempi successivi – sebbene non nell’antichità né nel Medioevo –, pensarono anzi che nella sillogistica consistesse l’intera logica. Immanuel Kant per esempio, nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, scrisse che dai tempi di Aristotele la logica non aveva fatto un solo passo avanti, ma nemmeno le era mai stato richiesto di fare anche solo un solo passo indietro⁵.

Di fatto, però, la sillogistica non costituisce che un frammento della logica. Essa ha a che fare solamente con inferenze che dipendono da parole come «tutti» o «alcuni», le quali permettono di classificare le premesse e le conclusioni dei sillogismi, ma non con inferenze che dipendano da termini come «se» e «allora», i quali, invece di

attribuirsi a nomi, connettono interi enunciati. Come vedremo, inferenze del tipo «Se non è giorno, è notte; ma non è giorno; dunque, è notte» furono formalizzate più tardi, nell'antichità. C'è poi un'ulteriore lacuna nella sillogistica aristotelica, che richiese altro tempo per essere colmata. Sebbene la sillogistica riguardasse soprattutto parole quali «tutti», «ogni» e «qualche» (cioè quantificatori, come più tardi sarebbero stati chiamati), essa non era tuttavia in grado di affrontare efficacemente inferenze in cui tali parole ricorressero non nella posizione di soggetto, ma in qualche parte del predicato grammaticale. Le regole formulate da Aristotele non permettono infatti di valutare la validità di inferenze che contengono premesse del tipo: «ogni ragazzo ama *qualche* ragazza», oppure «nessuno può evitare *ogni* errore». Ci vollero più di venti secoli prima che inferenze di questo tipo trovassero una formalizzazione soddisfacente.

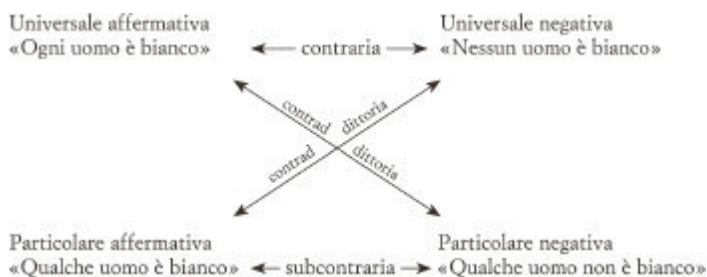
Aristotele può forse aver pensato, per un momento, che la sua sillogistica fosse sufficiente per trattare ogni possibile inferenza dotata di validità. Ma, come mostrano i suoi stessi scritti, egli dovette capire che nella logica c'erano molte più cose di quante non ne avesse sognate la sua sillogistica.

Il «De interpretatione» e le «Categorie».

Anche il *De interpretatione* si occupa soprattutto, come i *Primi analitici*, di proposizioni generali che incominciano con «ogni», «nessuno» o «qualche». Ma l'interesse principale di questo trattato non consiste nel connettere in sillogismi tali proposizioni l'una con l'altra, bensì nell'esplorare le relazioni di compatibilità e incompatibilità che sussistono fra queste. «Ogni uomo è bianco» e «Nessun uomo è bianco» chiaramente non possono essere insieme vere: Aristotele chiama proposizioni di tal fatta *contrarie* (*enantiai*) (*De interpr.* 7. 17b4-15). Esse possono tuttavia essere entrambe false, se – come in questo caso – alcuni uomini sono bianchi e alcuni uomini non lo sono. Anche le proposizioni «Ogni uomo è bianco» e «Qualche uomo non è bianco», come la coppia precedente, non possono essere insieme vere; ma – ammesso che le cose che chiamiamo uomini esistano – non possono nemmeno essere entrambe false. Se una di esse è vera, l'altra è falsa; se una di esse è falsa, l'altra è vera. Aristotele dà a tale coppia di proposizioni

il nome di *contraddittorie* (*antikeimenai*) (*De interpr.* 7. 17b16-18).

Proprio come un'universale affermativa è contraddittoria rispetto alla corrispondente particolare negativa, così anche un'universale negativa contraddice – ed è contraddetta da – una particolare affermativa: così nella coppia «Nessun uomo è bianco» e «Qualche uomo è bianco». Invece, due particolari affermative che si corrispondono non sono fra loro né contrarie né contraddittorie: «Qualche uomo è bianco» e «Qualche uomo non è bianco» possono essere – e di fatto sono – entrambe vere. Ammesso che vi siano degli uomini, tali proposizioni non possono tuttavia essere entrambe false. A quest'ultima relazione non fu dato un nome specifico: alcuni seguaci di Aristotele, più tardi, la definirono relazione di subcontrarietà.



Le relazioni esposte da Aristotele nel *De interpretatione* possono essere presentate – e così sono state presentate per secoli dai seguaci di Aristotele – in un diagramma noto come «quadrato degli opposti».

Le proposizioni che entrano nel sillogismo e nel quadrato degli opposti sono tutte proposizioni generali, universali o particolari che siano. Vale a dire, nessuna di esse riguarda individui, cioè nessuna contiene nomi propri, come invece una proposizione del tipo «Socrate è saggio». Ovviamente, ad Aristotele erano ben note le proposizioni singolari, e un enunciato del tipo «Pittaco è generoso» salta fuori in un esempio del capitolo finale dei *Primi analitici* (*An. pr.* 2. 27. 70a25). Ma la sua comparsa è incongruente, in un trattato la cui assunzione standard è che tutte le premesse e le conclusioni sono proposizioni generali quantificate. Nel *De interpretatione*, delle proposizioni singolari si fa menzione di tanto in tanto, e soprattutto

per accentuare un contrasto rispetto alle proposizioni generali. È cosa semplice, per esempio, formulare la contraddittoria di «Socrate è bianco»: si tratta di «Socrate non è bianco» (*De interpr.* 7. 17b30). Ma per trovare una trattazione sistematica delle proposizioni singolari dobbiamo volgerci alle *Categorie*.

Laddove gli *Analitici* lavorano sulla base di una distinzione fra proposizioni e termini, le *Categorie* incominciano distinguendo «ciò che viene espresso» in cose complesse (ossia secondo una connessione, *katà symplokén*) e cose semplici (senza connessione, *aneu symplokés*) (*Cat.* 2. 1a16). Un esempio di espressione complessa è «un uomo corre»; espressioni semplici sono invece i nomi e i verbi che entrano in complessi del tipo appena detto: «uomo», «bue», «corre», «vince», e così via. Solamente gli enunciati complessi possono essere affermazioni, vere o false; gli enunciati semplici non sono né veri né falsi. Una distinzione simile a questa compare anche nel *De interpretatione*, dove apprendiamo che un enunciato (*logos*) ha parti che sono di per sé significanti, mentre d'altronde ci sono segni che non hanno parti significanti. Tali segni semplici si presentano di due tipi diversi: i nomi (*De interpr.* 2. 16a20-b5) e i verbi (*De interpr.* 3. 16b6-25). Questi due tipi si distinguono l'uno dall'altro, veniamo a sapere, perché un verbo, diversamente da un nome, «esprime inoltre una determinazione temporale», cioè appunto ha un tempo. Ma nelle *Categorie* c'è una classificazione assai più ricca degli enunciati semplici. Nel quarto capitolo del trattato, Aristotele ha da dire quanto segue:

I termini che si dicono senza alcuna connessione esprimono, caso per caso, o una sostanza (*ousia*), o una quantità, o una qualità, o una relazione, o un luogo, o un tempo, o l'essere in una situazione, o un avere, o un agire, o un patire. Orbene, per esprimerci concretamente, sostanza è, ad esempio, “uomo”, “cavallo”; quantità è “lunghezza di due cubiti”, “lunghezza di tre cubiti”; qualità è “bianco”, “grammatico”; relazione è “doppio”, “maggiore”; luogo è “nel Liceo”, “in piazza”; tempo è “ieri”, “l'anno scorso”; essere in una situazione è “si trova disteso”, “sta seduto”; avere è “porta le scarpe”, “si è armato”; agire è “tagliare”,

“bruciare”; patire è “venir tagliato”, “venir bruciato” (*Cat.* 4. 1b25-2a4).

Tale passaggio denso e criptico è stato oggetto di ripetuti commenti e ha esercitato un'enorme influenza nel corso dei secoli. Queste dieci cose significate da modi di dire semplici sono appunto le *categorie*, che danno al trattato il suo nome. Aristotele in questo passaggio indica le categorie servendosi, nell'originale greco, di un insieme di espressioni eterogenee: nomi (per esempio «sostanza»), verbi (per esempio «avere») e interrogative (per esempio «dove?» o «quanto?»). È poi divenuta consuetudine riferirsi a ogni categoria con un nome più o meno astratto: sostanza, quantità, qualità, relazione, luogo, tempo, situazione, avere, agire, patire.

Che cosa sono le categorie, e qual è il proposito di Aristotele, quando ne redige l'elenco? Per lo meno, una cosa che egli sta facendo è compilare la lista di dieci diversi tipi di espressione che possono comparire nel predicato di un enunciato riguardante un soggetto individuale. Possiamo dire di Socrate, per esempio, che era un uomo, che era alto cinque piedi, che era saggio, che era più anziano di Platone, e che viveva ad Atene nel v secolo a.C. In una determinata occasione i suoi amici possono poi aver detto di lui che era seduto, che aveva indosso un mantello, che stava tagliando un pezzo di panno, e che veniva scaldato dal sole. Com'è ovvio, la dottrina delle *Categorie* offre spazio a una varietà di affermazioni molto più ricca delle proposizioni irreggimentate dei *Primi analitici*.

Il testo chiarisce, peraltro, che Aristotele non sta solamente classificando espressioni, ovvero porzioni di linguaggio. Egli si vedeva intento anche alla classificazione di entità extralinguistiche, cioè di cose significate intese come opposte ai segni che le significano. Nel capitolo VI esploreremo le implicazioni metafisiche della dottrina delle categorie. Ma c'è una questione che dev'essere sollevata subito. Se seguiamo la guida di Aristotele, saremo facilmente in grado di categorizzare i predicati contenuti in enunciati come «Socrate era panciuto», «Socrate era più saggio di Meleto». Ma che cosa potremo dire del termine «Socrate» che compare in questi enunciati? L'elenco di Aristotele sembra essere una lista di predicati, non di soggetti.

La risposta a tale domanda è fornita nel capitolo successivo delle

Categorie:

“Sostanza” nel senso piú proprio, in primo luogo e nella piú grande misura, è quella che non si dice di un qualche sostrato, né è in un qualche sostrato, ad esempio, un determinato uomo, o un determinato cavallo.

D’altro canto, sostanze seconde si dicono le specie, cui sono immanenti le sostanze che si dicono prime, e oltre alle specie, i generi di queste. Ad esempio, un determinato uomo è immanente a una specie, cioè alla nozione di uomo, e d’altra parte il genere di tale specie è la nozione di animale. Queste – ad esempio le nozioni di uomo e di animale – si dicono dunque sostanze seconde (*Cat.* 5. 2a11-19).

Quando Aristotele, in questo passo, parla di soggetto, è chiaro che non sta parlando di un’espressione linguistica, ma di ciò a cui l’espressione si riferisce. È l’uomo Socrate, non la parola «Socrate», a essere la sostanza prima. La sostanza che compariva per prima nell’elenco delle categorie, secondo ciò che emerge ora, era una sostanza seconda: e allora l’enunciato «Socrate era un uomo» predicava una sostanza seconda (una specie) di una sostanza prima (un individuo). Quando Aristotele, in questo passaggio, mette a confronto una sostanza prima con cose che sono *in un sostrato*, ciò che ha in mente con l’espressione «essere in un qualche sostrato» sono le componenti significate da predicati nelle altre categorie. Dunque, se è vero che «Socrate è saggio», allora la saggezza di Socrate è una delle cose che sono in Socrate (cfr. *Cat.* 2. 1a25).

Aristotele passa poi in rassegna le categorie, discutendole una per volta. Alcune – come sostanza, quantità e qualità – sono trattate per esteso; altre – come agire e patire – solo brevemente; altre ancora – come situazione e avere – passano nell’oblio. Alcune questioni logiche vengono approfondite fino al dettaglio, per rimarcare la distinzione fra categorie differenti. Per esempio, le qualità spesso ammettono dei gradi, mentre le quantità particolari non li ammettono: una cosa può essere bensì piú scura di un’altra, ma se è lunga quattro piedi non può essere lunga quattro piedi piú di

quanto lo sia un'altra cosa lunga quattro piedi (*Cat.* 7. 6a19; 8. 10b26). All'interno delle singole categorie, vengono poi individuate ulteriori sottoclassi. Ci sono per esempio due tipi di quantità (discreta e continua) e quattro tipi di qualità, che Aristotele spiega servendosi degli esempi seguenti: virtù, salubrità, oscurità, figura. I criteri tramite i quali egli distingue fra questi tipi non sono del tutto chiari, e al lettore rimane il dubbio se una voce non possa ricorrere in più d'una fra queste classi, o addirittura in più d'una categoria. I commentatori di Aristotele, nelle varie epoche, hanno faticato per colmarne le lacune e riconciliarne le incoerenze.

Il trattato *Categorie* contiene tuttavia più della teoria delle categorie: esso si occupa anche di un sacco di altre tematiche logiche, mescolandole fra loro. È chiaro che il testo in nostro possesso non fu scritto da Aristotele come un tutto unitario, anche se non è il caso di metterne in questione l'autenticità come opera⁶ – cosa che pure alcuni studiosi hanno fatto.

Un gruppo di tematiche ivi discusse è relativo al problema dell'omonimia e della sinonimia. Queste parole sono traslitterazioni dei termini greci adoperati da Aristotele; ma là dove le corrispondenti parole italiane significano le proprietà di determinate porzioni di linguaggio, i termini greci, per come Aristotele li usa, si riferiscono a proprietà possedute da determinate cose del mondo. L'esposizione di Aristotele può parafrasarsi allora in questo modo: se A e B vengono definiti dallo stesso nome con il medesimo significato, allora A è sinonimo di B; se A e B invece vengono chiamati con lo stesso nome ma intendendo un significato differente, allora A è omonimo di B. A causa delle peculiarità del greco, siamo costretti a modificare gli esempi proposti da Aristotele, per adattarli alla nostra lingua; ma è abbastanza chiaro ciò che egli aveva in mente. Un felino di razza persiana e un soriano sono fra loro sinonimi, perché entrambi sono detti «gatto»; ma sono solo omonimi rispetto alla frusta a nove code, che viene chiamata a sua volta «gatto». La differenza fra cose omonime e cose sinonime, dice Aristotele, è che le omonime hanno in comune solo il nome, mentre le sinonime hanno in comune tanto il nome quanto la definizione.

La distinzione operata da Aristotele fra cose omonime e cose sinonime è una distinzione importante, che è facilmente

trasformabile – e di fatto, piú tardi, fu da lui stesso trasformata – in una distinzione fra porzioni di linguaggio omonime e sinonime, vale a dire fra le espressioni che hanno in comune solamente il segno e quelle che hanno in comune anche il significato.

Lo studio dell'omonimia fu importante per imparare a trattare adeguatamente le fallacie argomentative dovute all'ambiguità dei termini adoperati. Un impegno in questo senso è contenuto nei *Topici*, ove Aristotele fornisce delle regole per scovare questa ambiguità. Il termine «acuto», per esempio, ha un certo significato se applicato agli spigoli, e un altro se applicato alle note musicali: l'omonimia si palesa nel fatto che nel caso degli spigoli l'opposto di «acuto» è «smussato», mentre nel caso delle note l'opposto è «grave» (*Top.* 1. 15. 106a13-14). Nel corso dei suoi studi Aristotele giunse a tracciare una distinzione tra un'omonimia meramente casuale (come nella parola italiana «miglio», che è usata tanto per indicare una pianta, quanto per un'unità di misura lineare), e un'omonimia di un tipo piú interessante, che i suoi seguaci chiamarono «analogia» (*Eth. Nic.* 1. 6. 1096a27 sgg.). Il suo esempio standard di espressione analogica è «medico»: un uomo medico, un problema medico e uno strumento medico non si dicono tutti «medico» allo stesso modo. Tuttavia, l'uso del termine in questi diversi contesti non costituisce un mero gioco di parole: la medicina, cioè la disciplina praticata dall'uomo medico, offre un significato primario da cui sono derivati gli altri (*Eth. Eud.* 7. 2. 1236a15-22). Aristotele fece uso di questa dottrina dell'analogia in vari contesti di argomento etico e metafisico, come vedremo.

Negli scritti aristotelici di logica troviamo due diverse concezioni della struttura di una proposizione e della natura delle parti che la compongono. La prima concezione può far risalire le proprie origini alla distinzione tra nomi e verbi, fatta da Platone nel *Sofista*. Ogni enunciato, sosteneva Platone in quella sede, deve consistere di almeno un verbo e un nome (*Soph.* 262a-263b). È tale concezione – secondo cui un enunciato è costituito di due elementi del tutto eterogenei – a essere in primo piano nelle *Categorie* e nel *De interpretatione* di Aristotele. Questo modo di concepire la struttura proposizionale è stato fondamentale anche nella logica moderna a partire dai tempi di Gottlob Frege, il quale stabilì una netta distinzione fra le parole che denotano oggetti e i predicati che, se

attribuiti a oggetti, sono veri o falsi.

Nella sillogistica dei *Primi analitici* la proposizione è invece concepita in modo totalmente diverso. Gli elementi fondamentali di cui essa è costituita sono *termini*: elementi che non sono fra loro eterogenei come nomi e verbi, ma che possono presentarsi indifferentemente, senza cambiamento di significato, sia come soggetti, sia come predicati⁷. È chiaro che due termini in successione (come «uomo animale») non costituiscono un enunciato: perché ciò avvenga occorre che subentrino altri elementi, un quantificatore e una copula – come «è» –, se vogliamo avere una proposizione in grado di presentarsi in un sillogismo, come «Ogni uomo è un animale». Aristotele mostra scarso interesse per la copula, mentre la sua attenzione ora si focalizza sui quantificatori e sulla loro relazione reciproca. I caratteri che differenziano i soggetti dai predicati non vengono presi in considerazione⁸.

Una delle caratteristiche disfunzionali della dottrina dei termini è che essa favorisce una certa confusione fra i segni e ciò che questi significano. Quando Platone parla di nomi e verbi, è abbastanza evidente che sta parlando di segni. Egli distingue infatti con chiarezza tra il nome «Teeteto» e la persona Teeteto, di cui quello è il nome; e si sforza di sottolineare che l'enunciato «Teeteto vola» può presentarsi ugualmente, anche se ciò che esso ci descrive, vale a dire il volo di Teeteto, non è fra le cose che si danno nel mondo. Esporre la distinzione fra segni e significati dà peraltro a Platone qualche grattacapo, perché il greco antico non conosce l'uso delle virgolette. Questo prezioso espediente di cui dispongono le lingue moderne rende agevole per noi distinguere il caso normale, in cui adoperiamo una parola per parlare di ciò che essa significa, e il caso speciale, in cui facciamo menzione di una parola per parlare della parola stessa, come quando diciamo «“Teeteto” è un nome». La dottrina dei termini, d'altronde, rende fin troppo facile confondere tra uso e menzione.

Si prenda un sillogismo le cui premesse sono «Ogni uomo è mortale» e «Ogni greco è un uomo». Diremo allora, come il linguaggio di Aristotele talvolta suggerisce (per esempio *An. pr.* 1. 4. 25b37-39), che qui mortale viene predicato di uomo, e uomo

viene predicato di greco? Questo non sembra del tutto corretto: ciò che occorre come predicato è sicuramente una porzione di linguaggio, sicché forse dovremmo piuttosto dire: «mortale» viene predicato di uomo, e «uomo» viene predicato di greco. Ma allora nel nostro sillogismo ci sembra che i termini siano quattro e non tre, perché «uomo» (tra virgolette, come predicato) non è la stessa cosa che uomo (senza virgolette, come soggetto). A questa circostanza non possiamo porre rimedio riformulando la prima proposizione in modo da dire che «mortale» (tra virgolette) è predicato di «uomo» (tra virgolette). Sono proprio gli uomini a essere mortali, e non le parole che questi usano per riferirsi a se stessi. Non c'è dubbio che Aristotele abbia finito talora per confondere fra uso e menzione; a meravigliare semmai è che non l'abbia fatto più spesso, considerate le sabbie mobili procurate dalla dottrina dei termini.

Tempo e modalità in Aristotele.

Una caratteristica delle proposizioni, per come vengono discusse nelle *Categorie* e nel *De interpretatione*, è che esse possono cambiare i loro valori di verità. In *Cat.* 1. 5. 4a24, mentre sta discutendo se sia peculiare delle sostanze la capacità di assumere proprietà contrarie, Aristotele dice: «La medesima espressione discorsiva, in effetti, sembra essere sia vera sia falsa; ammettendo, ad esempio, che l'espressione “qualcuno sta seduto” sia vera, tale espressione discorsiva risulterà falsa, una volta che l'individuo in questione si sia alzato». Secondo una diffusa concezione moderna della natura della proposizione, nessuna proposizione può essere in un certo momento vera e in un altro falsa. Un enunciato come «Teeteto è seduto», che è vero quando Teeteto è effettivamente seduto, e falso in un altro momento, da questo punto di vista si direbbe che esprima una proposizione diversa a seconda dei momenti, sicché in un dato momento esso esprime una proposizione vera, mentre in un altro momento ne esprime una falsa. E un enunciato che asserisce che la proposizione «Teeteto è seduto» *era vera* nel tempo *t* viene comunemente trattato, a sua volta, come se dicesse che la proposizione che ascrive a Teeteto la proprietà per cui questi era *seduto nel tempo t* è vera indipendentemente dal tempo. Pertanto, stando a questo resoconto, nessuna proposizione dipende significativamente dal tempo, ma qualsiasi proposizione espressa da un enunciato temporalizzato implica già un riferimento al tempo,

ed è di per sé vera o falsa indipendentemente dal tempo stesso.

Aristotele non avanza mai una teoria secondo cui gli enunciati temporalizzati sarebbero espressioni non del tutto esplicite di proposizioni indipendenti dal tempo. Per lui, gli enunciati pronunciati esprimono di fatto qualcosa d'altro da se stessi, cioè pensieri presenti nella mente; ma i pensieri mutano i loro valori di verità proprio come li mutano gli enunciati (*Cat.* 1. 5. 4a26-28)⁹. Per Aristotele, un enunciato o una proposizione del tipo «Teeteto è seduto» dipende significativamente dal tempo, ed è talvolta vero, talvolta falso. Diventa vero ogniqualvolta Teeteto si siede, e diventa falso tutte le volte che Teeteto smette di stare seduto.

Per Aristotele, nella natura di una proposizione in quanto tale non c'è nulla che possa esentarla dal mutare il proprio valore di verità; ma ci può essere qualcosa, relativamente al contenuto di una proposizione particolare, che implica che il suo valore di verità debba rimanere fisso.

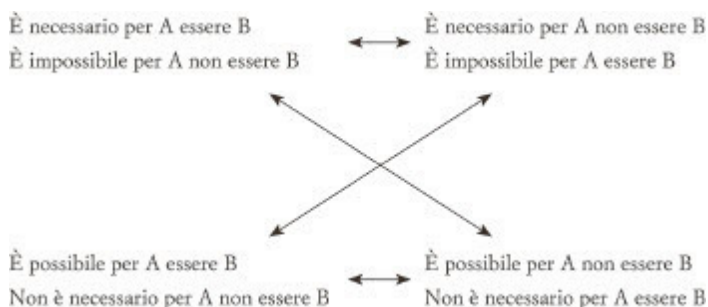
I logici, in epoche successive, avrebbero sistematicamente distinto fra proposizioni che possono cambiare il proprio valore di verità e proposizioni che non possono farlo, chiamando *contingenti* quelle del primo tipo e *necessarie* quelle del secondo. Le radici di questa distinzione possono trovarsi in Aristotele, ma questi preferisce parlare di predicati – o di proprietà – che appartengono necessariamente o contingentemente ai loro soggetti. Tanto nel *De interpretatione* quanto nelle *Categorie* egli discute proposizioni del tipo «A deve essere B» e «A può essere non B» – proposizioni che i logici più tardi avrebbero chiamato «modali».

Nel *De interpretatione* Aristotele introduce il tema delle proposizioni modali, dicendo che mentre «A non è B» è la negazione di «A è B», l'enunciato «A può essere non B» non è la negazione di «A può essere B». Un pezzo di stoffa, per esempio, ha la possibilità di essere tagliato, ma anche la possibilità di essere non-tagliato, cioè intonso. Tuttavia, proposizioni contraddittorie non possono essere entrambe vere. Pertanto, la negazione di «A può essere B» non è «A può essere non B», bensì piuttosto «A non può essere B». Nell'enunciato categorico puro e semplice, che il «non» si accompagni a «è» o a «B», per noi in pratica non fa differenza alcuna. Nell'enunciato modale, invece, fa una grande differenza che il «non» vada con il

«può» oppure con il «B». Aristotele ama esibire questa differenza riformulando l'enunciato «A può essere B» come «È possibile per A essere B»; l'enunciato «A può essere non B» come «È possibile per A essere non B», e infine l'enunciato «A non può essere B» come «Non è possibile per A essere B» (*De interpr.* 12. 21a37-b24). Questa riformulazione permette di collocare il segno di negazione in posizione non ambigua, e fa emergere la relazione che sussiste fra una proposizione modale e la sua negazione.

Ulteriori espressioni modali, oltre a «possibile» – come «impossibile» e «necessario» –, vanno trattate in maniera simile. La negazione di «È impossibile per A essere B» non sarà allora «È impossibile per A non essere B», bensì «Non è impossibile per A essere B»; mentre la negazione di «È necessario per A essere B» non sarà «È necessario per A essere non B», bensì «Non è necessario per A essere B» (*De interpr.* 13, 22a2-10).

Queste nozioni modali sono fra loro interrelate. È abbastanza ovvio che «impossibile» sia la negazione di «possibile», ma è più interessante notare che «necessario» e «possibile» possono definirsi l'uno tramite l'altro. Il necessario è ciò che non è possibile che non sia, e il possibile è ciò che non è necessario che non sia. Se è necessario per A essere B, allora non è possibile per A non essere B, e viceversa. Inoltre, se qualcosa è necessario, allora esso è *a fortiori* possibile, e se non è possibile, allora *a fortiori* non è necessario. Aristotele dispone i diversi casi in un quadrato degli opposti simile a quello che ho mostrato sopra per le proposizioni categoriche:



In ciascuno degli angoli di questo diagramma le coppie di proposizioni sono equivalenti fra loro: il che rende evidente

l'interdefinibilità dei termini modali. Gli operatori «necessario», «possibile» e «impossibile», in questo quadrato di opposti, si relazionano l'uno all'altro in un modo che è parallelo a quello dei quantificatori «tutti», «qualche» e «nessuno», nel quadrato categoriale degli opposti. Come nel caso delle categorie, le proposizioni che si trovano nei vertici superiori sono contrarie: non possono essere vere entrambe, ma possono essere entrambe false. Le proposizioni che stanno in uno degli angoli sono contraddittorie rispetto a quelle dell'angolo opposto sulla diagonale. La coppia di proposizioni che sta negli angoli superiori implica la coppia di proposizioni che si trova immediatamente al di sotto di esse, ma non vale il converso. Infine, le proposizioni che stanno negli angoli inferiori sono fra loro compatibili: possono essere entrambe vere, ma non possono essere entrambe false (*De interpr.* 13. 22a14-35).

In questo schema, tutte le proposizioni necessarie sono anche possibili, sebbene non sia vero il contrario. C'è tuttavia, come fa notare Aristotele, un altro uso di «possibile», in cui questo entra in contrasto con «necessario», ed è incompatibile con esso. In quest'uso ulteriore, l'enunciato «È possibile che A non sia B» non si limita a essere compatibile con «È possibile che A sia B», ma segue effettivamente da esso (*De interpr.* 12. 21b35). In questa accezione, «possibile» equivarrebbe a «né necessario né impossibile». C'è però anche un'altra parola, «contingente» (*endechomenon*), a cui si può ricorrere per sostituire «possibile» in questa seconda accezione, e Aristotele spesso la adopera in tal senso (per esempio *An. pr.* 1. 13. 32a18-21; 15. 34b25). Pertanto le proposizioni possono suddividersi in tre classi: le necessarie, le impossibili, e – fra le due – le contingenti (vale a dire, quelle che non sono né necessarie né impossibili).

Uno dei passaggi più interessanti nell'*Organon* di Aristotele è costituito dal nono capitolo del *De interpretatione*, in cui egli discute la relazione fra tempo verbale e modalità nelle proposizioni. Incomincia con il dire che, per ciò che è e per ciò che è stato, è necessario che l'affermazione o la negazione siano vere o false (*De interpr.* 9. 18a27-28). Da quanto traspare, Aristotele non sta dicendo semplicemente che, se «p» è una proposizione al tempo presente o al tempo passato, allora è vero necessariamente che «o p o non p»; giacché questo vale per tutte le proposizioni, non importa quale ne

sia il tempo verbale (*De interpr.* 9. 19a30). Né Aristotele si limita qui a dire che se «*p*» è una proposizione al presente o al passato, essa o è vera o è falsa: più tardi infatti verrà fuori che secondo lui ciò è vero anche per le proposizioni al futuro. Ciò che Aristotele sta dicendo, piuttosto, è che se la proposizione «*p*» è al presente o al passato, allora «*p*» è una proposizione necessaria. La necessità qui in questione chiaramente non è una necessità logica: non è affare della logica il fatto che, poniamo, la regina Anna sia morta. Questa necessità è piuttosto del tipo di quella che si esprime nei proverbi quali «ciò che è stato fatto non può essere disfatto», oppure «non serve piangere sul latte versato» (cfr. *Eth. Nic.* 6. 2. 1139b7-11).

La sezione centrale di *De interpretatione*, cap. 9, è costituita da un'indagine sulla questione se questo tipo di necessità, che si applica alle proposizioni al presente e al passato, possa trovare applicazione anche a tutte le proposizioni al futuro. Ci sono, senza dubbio, verità universalmente necessarie che riguardano il futuro tanto quanto il presente e il passato; ma l'attenzione di Aristotele si focalizza su proposizioni singolari, del tipo «questo cappotto sarà tagliato prima che diventi logoro», oppure «domani ci sarà una battaglia navale». La verità o falsità di proposizioni come queste, stando alle apparenze, non è conseguenza di una qualche generalizzazione universale.

Tuttavia è possibile costruire un argomento forte a sostegno della tesi che una proposizione di quel tipo, relativa al futuro, se è vera è vera necessariamente. Se A afferma che domani ci sarà una battaglia navale, mentre B dice che non ci sarà, allora o l'uno o l'altro starà dicendo la verità. Ora, le proposizioni relative a tempi diversi stanno fra loro in determinate relazioni: per esempio, se «Socrate sarà bianco» è vero adesso, allora «Socrate sarà bianco» è stato vero in passato, e di fatto nel passato è sempre stato vero. Prosegue l'argomento:

E così, se è sempre stato vero dire che un oggetto era o sarebbe poi stato, non è possibile che questo non fosse o che non fosse poi stato. Ciò che non è possibile, d'altro canto, che non si sia prodotto, è impossibile che non si sia prodotto; inoltre, ciò che è impossibile che non si sia prodotto, è necessario

che si sia prodotto. Per tutti gli oggetti che sarebbero poi stati, è dunque necessario che si siano prodotti (*De interpr.* 9. 18b11-25).

Aristotele, nell'esame di questo ragionamento, incominciava supponendo che qualcuno dicesse, per esempio, «Domani ci sarà una battaglia navale», e qualcun altro ribattesse «Domani non ci sarà una battaglia navale», per poi evidenziare che solo l'uno o l'altro dei due stava dicendo la verità. Ma, continua Aristotele, una previsione del genere potrebbe essere stata fatta molto tempo fa: «Ci sarà una battaglia navale fra diecimila anni»; e anche questa affermazione sarà vera in alternativa alla sua contraddittoria. Anzi, non fa differenza se mai una qualche previsione sia stata fatta davvero. È indifferente che, rispetto alla totalità del tempo, la verità sia stata quella espressa dalla prima proposizione, o che invece sia stata quella espressa dalla sua contraddittoria: era comunque necessario che la cosa avvenisse in quel determinato modo, e non nell'altro. E poiché, per tutto ciò che accade, dire «accadrà» è sempre stato veritiero già prima che accadesse, tutto deve dunque accadere di necessità (*De interpr.* 9. 18b26-19a5).

Ne seguirà, dice Aristotele, che nulla sarà mai fortuito o casuale. Peggio ancora, non vi sarà motivo per deliberare e scegliere fra alternative. Di fatto però, egli prosegue, ci sono molti esempi ovvi di cose che vanno in un certo modo quando avrebbero ben potuto andare in un altro, come un mantello che avrebbe potuto essere tagliato un domani, ma prima di allora si sarà logorato. «È dunque evidente che non tutti gli oggetti sono o divengono per necessità; si deve dire, piuttosto, che alcuni oggetti possono accadere indifferentemente in due modi, caso in cui l'affermazione non risulta affatto più vera della negazione, e che al riguardo di altri oggetti una delle due possibilità è preminente e si verifica con maggior frequenza, nonostante che anche la seconda possibilità possa presentarsi, e non si verifichi allora la prima» (*De interpr.* 9. 19a18-22).

Come dobbiamo comportarci allora rispetto all'argomento che conclude che tutto accade per necessità? Poiché Aristotele dice che in certi casi «l'affermazione non risulta affatto più vera della negazione», alcuni hanno pensato che la sua soluzione fosse che le

proposizioni contingenti al futuro mancassero di valore di verità: non solo esse non sono vere o false necessariamente, ma non sono affatto né vere né false. Tuttavia è difficile che ciò sia quello che Aristotele intende, perché in 18b17 egli dice che per noi non costituisce una via percorribile affermare che non è vero né l'enunciato «Si darà il caso che p » né l'enunciato «Non si darà il caso che p ». Una delle ragioni che adduce in proposito è che è ovviamente impossibile che entrambe queste affermazioni siano false; ma ciò ancora non esclude che entrambe abbiano un qualche terzo valore. L'argomento che Aristotele avanza per escludere questa terza possibilità non è del tutto chiaro, ma sembra essere qualcosa di questo genere: se tanto l'affermazione «Domani ci sarà una battaglia navale» quanto l'altra «Domani non ci sarà una battaglia navale» oggi non sono vere, allora né l'una – «Oggi c'è una battaglia navale» – né l'altra – «Oggi non c'è una battaglia navale» – saranno vere domani.

Alla fine della disamina, sembra chiaro che Aristotele accetta che le proposizioni contingenti al futuro possono essere vere, ma che non lo sono necessariamente nel modo in cui lo sono le proposizioni al presente e al passato. Tutto è necessario-quando-è, ma ciò non significa che sia necessario-punto-e-basta. È necessario che ci sia o non ci sia una battaglia navale domani, ma non è necessario in assoluto che una battaglia navale vi sia, né che una battaglia navale non vi sia (*De interpr.* 9. 19a30-32).

Meno chiaro invece è come Aristotele pensi di smontare il possente argomento che aveva costruito in favore della necessità universale. La distinzione appena enunciata non basta, di per sé, a farlo, perché non tiene conto che parte integrante dell'argomento era la verità passata circa le contingenze nel futuro. Dal momento che, per sua stessa ammissione, il passato è necessario, le verità passate relative a eventi futuri debbono a loro volta essere necessarie, e pertanto bisogna che siano necessari anche gli stessi eventi futuri. La soluzione deve passare attraverso un'analisi della nozione di "verità passate": dobbiamo distinguere fra verità che sono affermate al tempo verbale passato, e verità che sono rese tali da eventi accaduti nel passato. La proposizione «Diecimila anni fa era vero che il giorno dopo ci sarebbe stata una battaglia navale», nonostante sia espressa in un tempo verbale al passato, non è realmente una

proposizione che ha per oggetto il passato. Ma questa soluzione non è mai enunciata con chiarezza da Aristotele, e il problema da lui impostato si sarebbe ripresentato, in molte forme diverse, nella tarda antichità e nel Medioevo¹⁰.

Nei *Primi analitici* Aristotele esplora la possibilità di costruire sillogismi a partire da proposizioni modali. Il suo tentativo di elaborare una sillogistica modale è considerato, ai giorni nostri, come un nobile fallimento: fin dall'antichità ci si accorse infatti degli errori che esso conteneva. Il suo successore Teofrasto lavorò a questo progetto e riuscì a migliorarlo, ma anche così rivisto esso va considerato insoddisfacente. La ragione del mancato successo è stata ben spiegata da Martha Kneale: essa dipende dall'indecisione aristotelica circa la maniera migliore per analizzare le proposizioni modali.

Se le parole modali modificano i predicati, non v'è bisogno d'una teoria speciale dei sillogismi *modali*. Essi, infatti, altro non sono che ordinari sillogismi assertori le cui premesse hanno predicati peculiari. D'altra parte, se le parole modali modificano tutti gli enunciati cui sono aggiunte, non v'è bisogno d'una speciale *sillogistica* modale, poiché le regole che determinano le relazioni logiche tra enunciati modali sono indipendenti dal carattere delle proposizioni rette dalle parole modali¹¹.

La base indispensabile per una logica modale, conclude la Kneale, è una logica delle proposizioni non scomposte nei loro termini, come quella sviluppata dagli stoici. Ora, questa affermazione ha bisogno di essere precisata. È vero che il fiorire della logica modale nel XX secolo è dipeso proprio dalla diffusione di un calcolo proposizionale di tal genere. Ma nell'ambito della logica modale vi sono stati anche significativi sviluppi nel Medioevo, in un contesto propriamente aristotelico, allorché la sillogistica modale di Aristotele lasciò il posto a sistemi assai più sofisticati. E ancora, non tutte le proposizioni in cui termini come «può» e «deve» occorrono entro il predicato possono venire rimpiazzate da proposizioni in cui l'operatore modale si applica all'intera proposizione contenuta nel suo raggio. «Posso parlare francese», per esempio, non ha il

medesimo significato di «È possibile che io stia parlando in francese». Aristotele fa una distinzione fra possibilità bidirezionali (quale la capacità di un uomo di camminare o di non camminare, a seconda di ciò che sceglie di fare) e possibilità monodirezionali (il fuoco può bruciare il legno, e se gli si mette sopra del legno lo *brucerà*: non ci sono alternative) (*De interpr.* 13. 22b36-23a11). Fino a oggi, la logica delle capacità bidirezionali dell'essere umano nell'atto di compiere una scelta non è stata ancora formalizzata in modo adeguato.

La logica stoica.

Nella generazione successiva ad Aristotele, la logica modale fu sviluppata in un modo piuttosto interessante nella scuola di Megara. Per Diodoro Crono, una proposizione è possibile se e solo se (= sse)¹² essa o è vera o lo sarà; è impossibile sse è falsa e non sarà mai vera; ed è necessaria sse è vera e non sarà mai falsa. Diodoro, come Aristotele, ammetteva che le proposizioni avessero una relazione fondamentale con la temporalità, e potessero cambiare i loro valori di verità; ma, diversamente da Aristotele, egli non ha bisogno di fare una precisa distinzione fra atto e potenza, perché le potenzialità sono definite in termini di attualità. Le proposizioni, stando alle definizioni di Diodoro, non mutano solamente i loro valori di verità, ma cambiano anche le loro modalità. Un enunciato come «L'impero persiano è stato distrutto» durante la vita di Socrate non era vero ma possibile; mentre dopo le vittorie di Alessandro era vero e necessario (LS 38e). Per Diodoro, come per Aristotele, la necessità che si applica al passato è una necessità di tipo speciale.

Una caratteristica della definizione di possibilità data da Diodoro è che non ci sono possibilità che rimangano per sempre irrealizzate: tutto ciò che è possibile, è vero, o lo sarà un giorno. Ciò sembra implicare una forma di fatalismo: nessuno può mai fare qualcosa d'altro rispetto a quel che effettivamente fa. Sembra che Diodoro abbia sostenuto tutto ciò servendosi di una linea di ragionamento che divenne nota (non ne sappiamo il perché) con il nome di «argomento dominante». Diodoro muoveva da questa premessa:

(1) le verità passate sono necessarie.

Egli offriva quindi una prova secondo cui non vi è nulla di possibile che non sia – o che non sarà – vero. Supponiamo (per fare un esempio usato nei dibattiti antichi intorno a questo argomento) che in uno specchio d'acqua poco profondo ci sia una conchiglia – chiamiamola Nautilus – che di fatto non verrà mai vista da nessuno. In base a questa premessa, possiamo costruire un ragionamento per mostrare che per quella conchiglia essere vista è impossibile:

(2) Nautilus non verrà mai vista

(3) Si è sempre dato il caso che
Nautilus non sarebbe mai stata vista

(conseguenza plausibile di 2)

(4) È necessario che Nautilus non venga mai vista

(da 4 e 1 deriva)

(5) È impossibile che Nautilus venga mai vista in futuro

(necessariamente non = impossibile che)

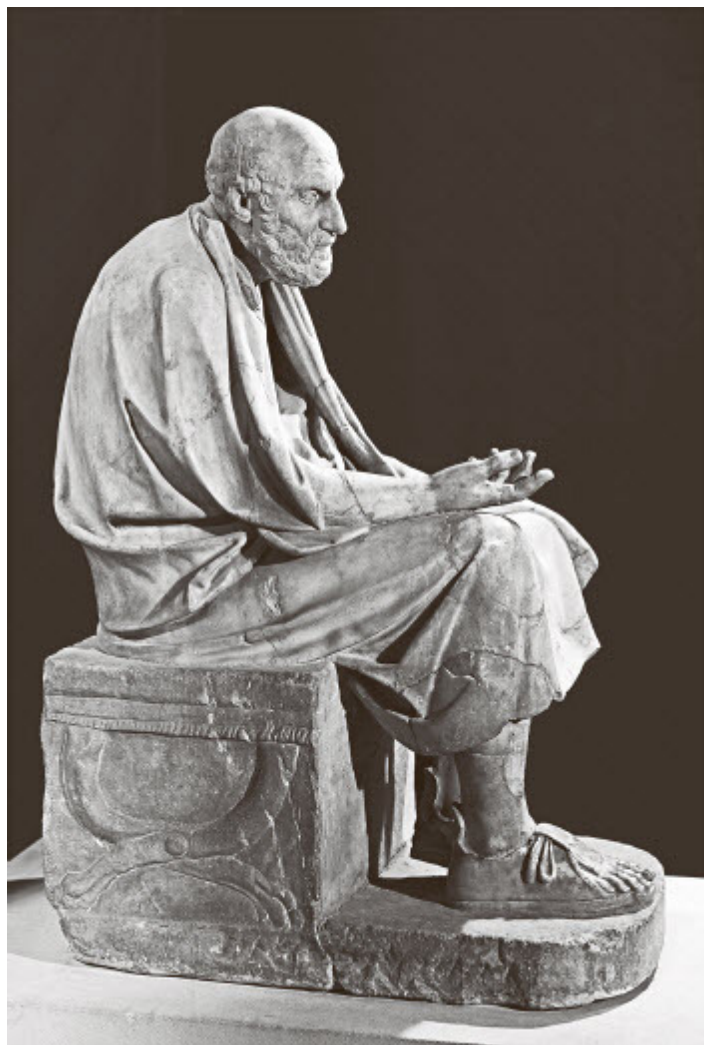
Sebbene ci sia ignota la forma precisa della prova formulata da Diodoro, è abbastanza agevole generalizzare questa linea argomentativa per mostrare che solo quel che accadrà ha la possibilità di accadere.

Tale argomento è ovviamente simile a un altro, nel quale ci siamo già imbattuti discutendo di come Aristotele tratta i futuri contingenti. L'argomento di Diodoro sembra peraltro inficiato da un'ambiguità, nella premessa secondo cui le verità passate sono necessarie. Che cos'è una verità passata? Se con questa formulazione si intende una proposizione vera espressa al tempo passato, allora non vi è garanzia che essa sia necessaria. Per constatarlo non abbiamo che da pensare a una proposizione negativa espressa al tempo passato, del tipo «L'impero persiano non è stato distrutto». Questa proposizione era vera al tempo di Socrate, ma non era necessaria: era in procinto di cambiare il suo valore di verità, da vero a falso. D'altra parte, se per verità passata si intende

una proposizione che è resa vera da un evento avvenuto nel passato, allora le verità passate sono di fatto necessarie; ma allora una proposizione come la (4) non è una verità passata, e dunque non implica la (5)¹³.

Filone, discepolo di Diodoro, abbandonò le definizioni modali adoperate dal suo maestro e spiegò la possibilità nei termini delle proprietà intrinseche di una proposizione, anziché in quelli del suo valore di verità nel tempo. Non sappiamo come procedesse la sua spiegazione nel merito, ma sappiamo che, stando a lui, un pezzo di legno sarebbe in grado di venir bruciato anche se non è stato mai bruciato realmente e anche se ha trascorso la sua intera esistenza sul fondo del mare (LS 38B).

Il maggior contributo dato da Filone alla logica è stata la sua definizione del condizionale. «Se p , allora q », diceva Filone, era falso nel caso in cui p fosse vero e q falso, ed era vero negli altri tre casi possibili. La verità di una proposizione condizionale, da questo punto di vista, non dipende affatto dal contenuto dell'antecedente (p) o del conseguente (q), ma soltanto dai loro valori di verità. Pertanto, «Se è notte, è giorno» sarà vero ogniqualvolta sia giorno, e – ammettendo che la teoria atomica sia vera – «se non ci sono atomi, ci sono atomi» è vero. Nel trattare in questo modo il condizionale, Filone anticipava la definizione vero-funzionale dell'implicazione materiale adoperata nella moderna logica proposizionale. Tuttavia, i valori di verità che determinano la verità o la falsità di questi condizionali sono valori di verità mutevoli. Ciò presenta tuttavia degli svantaggi per la formulazione della logica, dal momento che a questo punto «Se p , allora p » smette di essere una legge logica: «Se sono seduto, sono seduto» risulta falso, qualora si intenda il condizionale in senso filoniano, nel caso in cui io mi alzi in piedi fra l'asserzione dell'antecedente e quella del conseguente.



9. Crisippo, marmo, III secolo d.C.

Cionondimeno, sembra che la definizione di Filone sia stata adottata dai logici stoici, che furono i primi a offrire una formalizzazione della logica proposizionale. Là dove Aristotele si serviva di lettere per indicare variabili, nei suoi testi logici, gli stoici preferivano invece servirsi di numeri, e questa è una differenza banale; più importante però è che là dove le variabili aristoteliche stavano per dei termini, le variabili stoiche stavano invece per interi

enunciati, o meglio per elementi in grado di costituire enunciati interi. In «Se le stelle brillano, è notte», né l'antecedente, «le stelle brillano», né il conseguente, «è notte», costituiscono il condizionale nel suo complesso; ciascuna di queste sequenze di parole, però, è in grado di stare da sé, in quanto costituisce un enunciato completo.

La logica proposizionale stoica era incorporata in una teoria del linguaggio e della significazione alquanto elaborata. Gli stoici distinguevano fra suono (*phoné*), espressione (*lexis*) e discorso (*logos*). Il ruggito di una bestia o il rumore del mare sono suoni, ma solo i suoni articolati hanno valore di espressioni. Non ogni espressione, peraltro, è dotata di significato: gli esseri umani possono emettere parole senza senso come «hey nonny no». Solo le espressioni articolate dotate di significato vengono considerate come portatrici di un significato, cioè dicono qualcosa (D.L. 7. 57). I suoni e le espressioni di un greco possono essere colti da un barbaro che non parla greco, ma il significato è capito solamente da qualcuno che conosca quella lingua (S.E., *Adv. Math.* 8. 11-12).

La parola *logos*, che qui si è tradotta con «discorso», è un termine greco dal significato molto ampio: in contesti diversi può significare «parola», «frase» o «enunciato», «linguaggio», «ragione». È un nome connesso al verbo d'uso comune *legein*, che significa «dire». Da questa radice verbale gli stoici coniarono poi anche una nuova parola, *lektón*, che letteralmente significa «cosa detta». Tuttavia qui si lascerà questa parola in originale e non tradotta, come termine tecnico, dal momento che non c'è un esatto equivalente di essa nella nostra lingua.

Il *lektón* svolge una parte importante quando gli stoici trattano della distinzione fra i segni e ciò che questi significano. Si consideri un enunciato come «Dione cammina» – una proposizione che può essere vera o falsa. Sesto Empirico, discutendo alcuni enunciati del genere, ci dice questo. Gli stoici sostengono

che «sono tra loro congiunte tre cose, ossia la cosa significata, quella significante, e quella-che-si-trova-a-esistere (*tynchanon*)» e che, tra queste, la cosa significante è il suono (ad esempio la parola «Dione»); quella significata è lo stesso oggetto-che-viene-ritratto (*deloumenon*) [...]; infine, ciò-che-si-

trova-a-esistere è quello che sta lí, fuori di noi (ad esempio, Dione in persona). Di queste cose due sono corpi, cioè la voce e ciò-che-si-trova-a-esistere, e una è incorporea, cioè l'oggetto-significato o il "detto" (*lektón*), e proprio quest'ultimo è o vero o falso (S.E., *Adv. Math.* 8. 11-12).

Il *lektón* è quello che viene detto dall'enunciato, cioè *che Dione cammina*. Ciò, come dice Sesto, non è un'entità tangibile come lo è Dione stesso, o il nome «Dione», o l'intero enunciato «Dione cammina». Dione, l'uomo, è l'oggetto dell'enunciato, vale a dire, ciò *intorno a cui* esso verte. Che l'enunciato sia vero o falso dipende dal fatto che il *contenuto materiale* che esso ritrae sussista o meno: vale a dire, dal fatto che Dione stia o meno camminando. Sulla base di passaggi come questo, allora, possiamo dire che un *lektón* è il contenuto di un enunciato all'indicativo (cfr. Seneca, *Ep. ad Luc.* 117. 13)¹⁴.

Tuttavia, rispetto a questa definizione di *lektón* bisogna fare due precisazioni.

In primo luogo, Diogene Laerzio ci racconta che gli stoici distinguevano fra *lektá* in se stessi completi e *lektá* ellittici. Propone i «predicati attivi e passivi» come glossa a «*lektón* incompleto», e spiega che un *lektón* ellittico è quello che ha un'espressione linguistica incompleta, come «scrive», che evoca la domanda: «chi?» Un *lektón* ellittico, pertanto, sarebbe ciò che viene detto da un predicato: per esempio possiamo dire, di qualcuno, *che scrive*. Un *lektón* di questo tipo rimane ellittico finché non chiariamo di chi stiamo parlando, dunque fino a quando non si specifica l'oggetto del discorso: per esempio, «Socrate» (D.L. 7. 63).

In secondo luogo, gli enunciati all'indicativo non sono i soli i cui contenuti offrano esempi di *lektá*. Ci sono anche le frasi interrogative, che si presentano di due tipi: le domande che possono ricevere come risposta «sì» o «no», come la domanda «è giorno?», e le domande che necessitano di risposte più complesse, come per esempio «dove abiti?» E ancora, ci sono comandi come «Fatti un bagno!»; ed esclamazioni, quali «Com'è bello il Partenone!» (D.L. 7. 66-67).

Di fatto, la definizione che ho dato di *lektón* come contenuto di un enunciato all'indicativo, in realtà si adatta soltanto a un unico, particolare tipo di *lektón*, ancorché il più importante. È quello che gli stoici chiamavano un *axioma*. Di *axioma* si danno diverse definizioni. «Un *axioma* è ciò che è vero o falso oppure una cosa completa in se stessa, che può essere negata o affermata in sé e per sé»; «L'*axioma* è ciò che può essere negato o affermato in sé e per sé. Per esempio: “è giorno”, “Dione cammina”» (D.L. 7. 65). Essendo un'asserzione capace di sussistere autonomamente, un *axioma* non ha bisogno di essere affermato. Nessuno dei due *axiomata* citati viene affermato nell'enunciato «Se Dione cammina, allora è giorno». Per rendere *axioma* io userò il termine «proposizione», dal momento che il significato della parola greca, come si è spiegato, è prossimo a uno dei significati standard della parola corrispondente nella nostra lingua. È tuttavia importante ricordare che una proposizione per gli stoici è diversa da una proposizione aristotelica, perché per loro proposizione non è un enunciato in quanto tale, bensì è un alcunché di astratto che viene detto da un enunciato; ed è anche diversa da una proposizione nel senso adoperato dai logici moderni, dal momento che è qualcosa che può mutare nel tempo il proprio valore di verità.

Gli stoici distinguevano fra proposizioni semplici e proposizioni non-semplici. Le proposizioni semplici sono di regola illustrate con gli esempi «È giorno» ed «È notte»; esse però esprimono il rapporto soggetto-predicato secondo tre tipi, la cui differenza dipende dal fatto che il soggetto sia un dimostrativo, un nome proprio o un pronome con funzione di quantificatore. «Quello cammina» era per loro una proposizione definita; «Qualcuno cammina» una proposizione indefinita, e «Socrate cammina» una proposizione intermedia. Le proposizioni non-semplici sono invece quelle composte di proposizioni differenti, mediante uno o più connettivi (*syndesmoi*). Esempi del genere sono «Se è giorno, c'è luce», «Poiché è giorno, c'è luce» e «O è giorno, o è notte» (D.L. 7. 71).

È proprio nel trattare le proposizioni non semplici che gli stoici si sono avvicinati maggiormente al moderno calcolo proposizionale, basato su operatori vero-funzionali¹⁵. È necessario tuttavia rilevare anche un certo numero di differenze.

Nel calcolo proposizionale moderno il segno di negazione è trattato come un operatore vero-funzionale, alla pari di connettivi binari quali «e», «oppure» e «se». Gli stoici, invece, classificavano le proposizioni negative alla stregua di proposizioni semplici. Riconoscevano comunque la possibilità di negare una proposizione applicando un segno negativo all'intera proposizione, e non semplicemente al predicato – procedura che è essenziale all'operazione del calcolo proposizionale. Pertanto, preferivano la formulazione «Non: è giorno» a quella «Non è giorno». Riconobbero inoltre che la negazione può venire applicata tanto a proposizioni semplici quanto a proposizioni complesse; e compresero che in un caso del genere era necessario usare la massima cura per discernere le contraddittorie autentiche da quelle spurie. «È giorno e c'è luce» non era la contraddittoria di «È giorno e non c'è luce». La contraddittoria dev'essere formata applicando il segno di negazione all'inizio, in modo tale che esso regga l'intera proposizione. È così che nella storia della logica fa il suo ingresso la nozione di *raggio d'azione* (S.E., *Adv. Math.* 8. 88-89).

Un'altra differenza fra la logica stoica e la moderna logica proposizionale risulta nel trattamento dei connettivi individuali. «Oppure», nella moderna logica proposizionale, è trattato per convenzione come un connettivo inclusivo: il che vuol dire che « p oppure q » risulta vero anche se p e q sono entrambi veri, e non già esclusivamente quando è vero uno solo di essi. Sembra che gli stoici invece siano rimasti indecisi fra questo modo di vedere e l'interpretazione esclusiva, secondo la quale « p oppure q » è vera sse una e una sola delle proposizioni costituenti l'enunciato è vera. Inoltre, gli stoici tra i connettivi che formano proposizioni complesse ne ammettevano alcuni che non sono vero-funzionali. Che una proposizione della forma «Poiché p , allora q » sia vera, non è determinato semplicemente dai valori di verità delle proposizioni che la costituiscono.

Riguardo poi al connettivo condizionale «se», vi è una qualche incertezza su quanto gli stoici ne abbiano accettato l'interpretazione vero-funzionale datane da Filone – secondo la quale «Se p , allora q » è vero in ogni caso, tranne quando « p » è vero e « q » è falso. Sesto Empirico attribuisce loro questa concezione in modo esplicito, nel passo seguente:

la connessione corretta [è] quella che non comincia dal vero per finire nel falso. E invero, la connessione o comincia dal vero e finisce nel vero, come “se è giorno, c’è luce”; o comincia dal falso e finisce nel falso, come “se la terra vola, la terra è alata”; o comincia dal vero e finisce nel falso, come “se la terra esiste, la terra vola”; o comincia dal falso e finisce nel vero, come “se la terra vola, la terra esiste”. *Di queste connessioni, solo quella che comincia dal vero e finisce nel falso dicono che è viziosa: le altre sono corrette* (S.E., *Pyrrh.* 2. 104-106).

Gli esempi qui addotti vanno a sostegno dell’affermazione di Sesto secondo cui gli stoici interpretavano il condizionale in modo vero-funzionale. Caratteristica di una simile interpretazione è che la verità di un condizionale non richieda alcun nesso fra il contenuto dell’antecedente e il contenuto del conseguente. Mentre «Se la terra vola, la terra ha le ali» può avere un nesso nel pensiero che qualunque cosa voli è dotato di ali, non vi è alcun legame del genere che connetta «la terra esiste» a «la terra vola». Beninteso, i condizionali ai quali gli stoici erano più interessati erano quelli in cui un nesso di questo tipo c’era comunque, come risulta da un esempio fatto da Sesto poco dopo: «se essa ha latte, essa ha concepito». Ma la stessa cosa sarebbe vera della maggior parte degli esempi contenuti in un qualsiasi manuale moderno, anche se la logica da esso esposta è saldamente fondata su un’interpretazione vero-funzionale della forma basilare del condizionale.

Per altro verso, ci sono passaggi i quali suggeriscono che almeno alcuni stoici avevano una visione diversa delle condizioni di verità delle proposizioni condizionali. Si riferisce che, secondo Crisippo, in «Se *p*, allora *q*» il connettivo asseriva che *q* era conseguenza di *p*. Tale affermazione venne glossata, da lui stesso o da un altro stoico, nel modo seguente:

una proposizione ipoteticamente congiunta è vera, se la contraddizione dell’enunciato finale è incompatibile con l’enunciato iniziale. Per esempio: “se è giorno, c’è luce”. Questo è vero. Perché l’affermazione “non c’è luce”, in contraddizione con

la conclusione, è incompatibile con l'enunciato iniziale "è giorno". D'altra parte una proposizione ipoteticamente congiunta è falsa, se la contraddizione dell'enunciato finale non è incompatibile con l'enunciato iniziale. Per esempio: "se è giorno, Dione cammina". Poiché l'affermazione "Dione non cammina" non è in contrasto con l'enunciato iniziale "è giorno" (D.L. 7. 73).

Qui sembra chiaro che l'incompatibilità deve riferirsi a un qualche tipo di conflitto di contenuto fra antecedente e conseguente, e non solo a una differenza nel valore di verità. Ma la natura esatta dell'incompatibilità (è logica? oppure è scoperta empiricamente?) rimane non chiara.

Per fortuna non è necessario risolvere queste incertezze quando si intenda solo presentare la teoria stoica delle inferenze e darne una valutazione generale. Mentre Aristotele aveva indicato ciascuno dei suoi sillogismi elencando le verità condizionali necessarie loro corrispondenti, gli stoici presentano i loro argomenti nella forma di schemi inferenziali, a volte servendosi di numeri per indicare le variabili, altre volte usando invece esempi standard, e qualche volta ancora mescolando le due cose, come in «Se Platone vive, Platone respira. Ma la prima, dunque la seconda». Un'inferenza, diceva la maggior parte degli stoici, deve consistere di una prima premessa (*lemma*), di una seconda premessa (*proslepsis*) e di una conclusione (*epiphorá*). Che un'inferenza possa a volte accontentarsi di un'unica premessa era un'opinione minoritaria (D.L. 7. 76).

Il criterio per negare la validità di un'inferenza era analogo a quello che Crisippo aveva offerto per stabilire il valore di verità di un condizionale. Un'inferenza era valida (*perantikós*) se la contraddittoria della conclusione entrava in conflitto con la combinazione delle premesse; se non confliggeva, allora l'inferenza non era valida. Un tipico esempio di inferenza non valida era «Se è giorno, c'è luce. Ma è giorno. Dunque Dione cammina» (D.L. 7. 77). Al giorno d'oggi siamo soliti distinguere fra inferenze valide e inferenze corrette. Un'inferenza può essere valida ma scorretta se anche una sola delle sue premesse non è vera. Anche gli stoici

facevano una distinzione simile, ma adoperavano la parola greca per dire «vero», *alethés*, come corrispettivo di «corretto», e «falso» come corrispettivo di «scorretto». Un'inferenza era scorretta, dicevano, se non era valida o se conteneva qualche falsità nelle sue premesse (D.L. 7. 79).

Le inferenze si presentavano in varie forme, dette «modi». Crisippo elencava cinque forme fondamentali di inferenza valida, o modi anapodittici, cioè che «non hanno bisogno di essere dimostrati» (D.L. 7. 79). È possibile esporli come segue, servendosi di numeri cardinali anziché di ordinali:

- | | |
|-----|--|
| (A) | Se 1 allora 2; ma 1; quindi 2. |
| (B) | Se 1 allora 2; ma non 2; quindi non 1. |
| (C) | Non 1 e 2 insieme; ma 1; quindi non 2. |
| (D) | O 1 o 2; ma 1; quindi non 2. |
| (E) | O 1 o 2; ma non 2; quindi 1. |

Tutte le inferenze valide, riteneva Crisippo, possono ridursi a queste forme semplici, e in molte opere che sono andate perdute sembra che egli avesse dimostrato vari teoremi che riducevano modi più complicati e derivati a questi modelli semplici. Per cui, se prendiamo

- | | |
|-----|---|
| (F) | Se 1, allora (se 1 allora 2); ma 1; dunque 2, |
|-----|---|

possiamo mostrare che questo è uno schema inferenziale valido, in quanto dalle due premesse fa derivare «Se 1, allora 2», tramite (A), e poi usa ancora una volta (A) per derivare «2», a partire dalla conclusione appena tratta e dalla seconda premessa (S.E., *Adv. Math.* 8. 234-236).

A giudicare dalle apparenze, i cinque schemi primitivi di Crisippo non costituiscono una base completa né una base ulteriormente non riducibile per operare deduzioni all'interno del calcolo proposizionale. Non c'è una proposizione primitiva in grado di giustificare l'inferenza di «*p*» da «*p* e *q* insieme»: e questo, indubbiamente, dipende dalla riluttanza nel prendere in

considerazione inferenze dotate solamente di un'unica premessa. Il quarto schema semplice è valido solo se di «oppure» si dà l'interpretazione esclusiva; ma se è così, allora esso non è necessario, dal momento che ogni inferenza che esso rende valida sarà già stata convalidata da (C).

Nella tarda antichità la logica aristotelica e la logica stoica furono considerate rivali; mentre gli scritti redatti personalmente dagli stoici non si sono conservati, siamo in possesso di molte tracce che attestano della polemica fra i sostenitori dei due sistemi. Con il senno di poi, dopo millenni, possiamo vedere però che quei sistemi in generale non erano fra loro incompatibili, ma le loro formulazioni riguardavano aree differenti della logica: ciascuno di essi anticipava moderni sviluppi – diversi, ma complementari – nell'ambito del calcolo proposizionale e del calcolo dei predicati.

1 J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano* (1690), a cura di M. e N. Abbagnano, Utet, Torino 1971, p. 766 (IV.XVII.4) [N.d.T.].

2 L'uso che Aristotele fa di questi termini, nei *Primi analitici*, non è coerente; il resoconto che qui si dà, e dal quale egli si discosta nella trattazione della seconda e della terza figura del sillogismo, è tuttavia stato accettato come canonico fin dall'antichità (si veda W. C. KNEALE e M. KNEALE, *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford 1962, pp. 69-71 [*Storia della logica*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1972, pp. 116-20]).

3 Si noti che, oltre a essere espressa in forma schematica, l'esposizione aristotelica del sillogismo preferisce seguire il modello «Se p e q , allora è necessario che r » piuttosto che « p , q dunque r ».

4 Non ci sono ragionamenti validi che abbiano premesse vere e una conclusione falsa, ma ovviamente possono darsi ragionamenti validi che muovono da premesse false a conclusioni false, e ragionamenti non validi che mettono capo a conclusioni vere.

5 I. KANT, *Critica della ragion pura* (1781, 1787²), a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1967, B VIII [N.d.T.].

6 Fa eccezione Cat. 8. 11a10-18, che costituisce un'interpolazione editoriale mirante a connettere due degli elementi disparati che

compongono il testo, e a spiegare le lacune che ricorrono nella trattazione delle ultime categorie.

7 Cfr. 43a25-31. Anziché una distinzione fra nome e verbo, abbiamo qui una distinzione fra nomi propri (che non sono predicati, ma anzi ricevono la predicazione di altre cose) e termini (che possono tanto predicarsi quanto ricevere predicazione).

8 I moderni ammiratori di Frege naturalmente considerano la teoria dei termini alla stregua di un disastro per lo sviluppo della logica. Peter Geach (*Logic Matters*, Blackwell, Oxford 1972, p. 290) ha scritto: «Aristotele è stato l'Adamo della logica; e la dottrina dei termini ne fu la caduta peccaminosa».

9 Il valore di verità di una proposizione è costituito dalla verità o dalla falsità di essa, a seconda dei casi.

10 Questo passo del *De interpretatione* è anche stato al centro di ampie discussioni in epoca moderna. La mia lettura è assai debitrice di quella elaborata da G. E. M. Anscombe, il cui saggio *Aristotle and the Sea-Battle* (1956; poi in ID., *From Parmenides to Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1981) costituisce ancora, a quasi cinquant'anni di distanza, uno dei migliori commenti del brano. Per una lettura alternativa, accuratamente motivata, del testo in questione, si veda S. WATERLOW, *Passage and Possibility: A Study of Aristotle's Modal Concepts*, Clarendon Press, Oxford 1982, pp. 78-109.

11 W. C. KNEALE e M. KNEALE, *The Development of Logic* cit., p. 91 [trad. it., p. 110].

12 L'abbreviazione *sse* [in inglese, *iff*] è una abbreviazione adottata dai logici per dire «se e solo se» [*if and only if*].

13 Vedi A. N. PRIOR, *Time and Modality*, Clarendon Press, Oxford 1957, pp. 86-87; nonché J. BARNES in *CHHP*, pp. 89-92.

14 Scrive Seneca: «“I corpi” si dice “hanno le loro nature; come, ad esempio, questo è un uomo, e questo è un cavallo. A tali nature si adeguano i moti dell'animo, che sono espressioni dei corpi e hanno qualcosa di pronto e distinto dai corpi. Se vedo Catone passeggiare, il senso me lo mostra e il mio pensiero lo crede. È il corpo quello

che vedo e a cui rivolgo gli occhi e l'attenzione. Poi dico: Catone passeggia. Non del corpo" si soggiunge "ora parlo, ma di un'espressione che dichiara uno stato del corpo, e che è chiamata da alcuni 'proposizione' (*effatum*), da altri 'enunciato' (*enuntiatum*), da altri ancora 'affermazione' (*dictum*). Così, quando diciamo saggezza, intendiamo qualcosa che si riferisce al corpo; quando diciamo 'è saggio', parliamo di un corpo: e c'è molta differenza fra il dire esso e il parlare di 'esso'"» [N.d.T.].

15 Un operatore logico (cioè un simbolo che forma una nuova proposizione a partire da una o più altre proposizioni) è vero-funzionale sse il valore di verità della nuova proposizione dipende solamente dal valore di verità delle proposizioni originarie, e non dal loro contenuto.

Capitolo quarto

Il sapere e i suoi limiti: la teoria della conoscenza

C'è una branca della filosofia che al giorno d'oggi prende il nome di «epistemologia», termine con cui qui si intenderà l'indagine su ciò che può essere conosciuto, e su come noi possiamo conoscerlo¹. Tutti noi abbiamo molte credenze relative a svariati argomenti; ma quali di esse, se mai ve ne sono, si possono considerare conoscenze reali? Qual è il segno distintivo della conoscenza autentica, e in che modo questa si differenzia dalla mera credenza? C'è un modo affidabile per acquisire conoscenza della verità, al fine di sbarazzarsi di quelle false credenze che non sono che mere sembianze? Queste domande occuparono l'attenzione dei greci già agli albori della storia del pensiero.

La teoria presocratica della conoscenza.

Parmenide potrebbe a buon diritto rivendicare d'aver fondato l'epistemologia: per lo meno, è stato lui il primo filosofo a fare una distinzione sistematica fra conoscenza e credenza. All'inizio del suo grandioso poema, una dea promette che egli apprenderà ogni cosa: tanto l'affidabile verità quanto le inattendibili opinioni dei mortali. Il poema consta di due parti: la Via della Verità e la Via dell'Apparenza. La Via della Verità espone la teoria parmenidea dell'Essere, che prenderemo in considerazione nel capitolo VI, trattando della metafisica. La Via dell'Apparenza ha invece a che fare con il mondo dei sensi, il mondo del mutamento e del colore: un mondo fatto di vuoti nomi. I mortali che non accettano la Via della Verità, sprofondata nel loro errore metafisico, non sanno assolutamente nulla. Sordi, ciechi e storditi, li si può chiamare «uomini a due teste», a causa dell'intima inconsistenza delle loro credenze (KRS 293; PP, p. 230).

Un aspro contrasto fra realtà e apparenza compare anche negli

scritti d'un filosofo assai diverso da Parmenide, cioè Democrito. A suo dire, gli atomi e il vuoto sono le uniche due realtà, mentre le qualità percepite dai sensi sono mere apparenze. Per mostrare che le apparenze sensibili non possono costituire la verità delle cose, Democrito sostiene che le manifestazioni fenomeniche entrano in conflitto le une con le altre. Il malato e il sano non concordano nel definire i gusti delle cose, gli uomini discordano da altri animali, e le proprietà sensibili appaiono differenti anche al medesimo individuo, in momenti diversi (Aristotele, *Metaph.* Γ 5. 1009b7). Le apparenze sensibili conducono solo alla credenza, non alla verità. Si tramanda che Democrito dicesse: «Per convenzione il dolce, per convenzione l'amaro, per convenzione il caldo, per convenzione il freddo, per convenzione il colore; ma in realtà gli atomi e il vuoto» (KRS 549; PG, p. 748). Dire che una proposizione come «Il vento è freddo» enuncia una falsa credenza non sembra affatto la medesima cosa del dire che essa enuncia che qualcosa è vero solo per convenzione. Ma qualunque cosa Democrito intendesse esattamente, la sua affermazione è chiara: i sensi non ci riportano verità attendibili su una realtà indipendente da noi.

Se, esposto allo stesso vento che senti anche tu, io affermo che è caldo e tu invece che è freddo, direbbe Democrito che nessuno di noi sta dicendo la verità. La posizione del sofista Protagora è del tutto opposta: sosteneva che entrambi, in questo caso, stiamo dicendo la verità (Platone, *Theaet.* 151e). «Di tutte le cose misura è l'uomo, – è il suo celebre detto: – di quelle che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono, per ciò che non sono» (PG, p. 891). Qualunque cosa sembri vera a una determinata persona è vera per quella persona. Pertanto, tutte le credenze sono vere: ma possiedono solamente una verità relativa. Non esiste qualcosa come quella verità indipendente e oggettiva che Democrito cercava, senza trovarla, nell'apparenza sensibile. Al che Democrito poteva obiettare che la dottrina di Protagora si confutava da sé; se tutte le credenze sono vere, allora fra le credenze vere c'è anche la credenza che non ogni credenza è vera (DK 68 A114).

Protagora avrebbe potuto provare a replicare a questa obiezione restringendo la validità della propria affermazione al caso della percezione sensibile. L'espressione «Mi sembra che...», così come il suo equivalente in greco antico, può estendersi tanto alle

impressioni sensibili quanto alle opinioni, e Democrito nella sua confutazione approfitta proprio di questa ambiguità. La realtà storica, però, è che Protagora non ha imboccato questa via di fuga: i suoi interessi avevano un'estensione assai più ampia del regno della percezione sensibile. Stando al racconto di Diogene Laerzio, Protagora diceva che di ogni argomento si poteva rendere conto in due modi opposti, e a detta di Seneca egli sosteneva che era possibile argomentare altrettanto bene su entrambi i lati di ogni questione². Se però A presenta degli argomenti in favore di p , e B ne presenta altri in favore di non- p , e se entrambe le batterie di argomenti sono egualmente buone, come faccio a decidere fra essi? Protagora sembra suggerire che non dovrei affatto decidere, bensì accettarli tutti e due. Ma ciò non implica forse accettare entrambi i versanti di una contraddizione? Al contrario: Protagora negava che la contraddizione fosse possibile (D.L. 9. 53). Ciò che si tratta realmente di accettare non è infatti « p e non- p », bensì: « p è vero per A» e «non- p è vero per B».

Per Protagora, ogni verità è relativa, e non solo la verità che riguarda questioni palesemente soggettive come la sensazione del vento. Per quanto ne sappiamo, egli non presentava alcun argomento in favore di questa tesi, limitandosi ad addurre l'analogia fra le apparenze sensibili e le credenze, e il vanto personale di essere in grado di opporre a un qualsiasi argomento *pro* un argomento *contra*. La tesi però gli offre in effetti una via di fuga dal tranello di Democrito. Infatti Protagora può accettare l'affermazione «Alcune credenze sono false» come vera – ma vera *per Democrito*. In tal modo egli può continuare a ritenere che «Nessuna credenza è falsa» sia vero – vero, ovviamente, per lui stesso, cioè per Protagora. Ci dev'essere tuttavia un altro modo per sistemare la questione fra i due: a ciò, come vedremo, ha cercato di provvedere Platone.

Protagora viene talora presentato come uno scettico. Questo modo di presentarlo è per certi versi improprio. Scettico è chi pensa che la scoperta della verità sia difficile, e forse addirittura impossibile. Per Protagora, invece, essa è anche troppo facile: non hai che da formulare una credenza e, oplà!, ecco che è vera. Ma dal punto di vista di uno come Democrito, la sostituzione di un concetto di verità universale e oggettivo con un concetto relativo costituisce di per sé

già una forma molto radicale di scetticismo. L'unico tipo di verità che varrebbe veramente la pena cercare, per un relativista, è impossibile da scoprire, perché non esiste.

Lo stesso Democrito, tuttavia, non aveva una posizione abbastanza forte per respingere lo scetticismo. Egli affermava che c'erano due tipi di conoscenza, una mediante i sensi e una mediante l'intelletto. Solo la conoscenza intellettuale è una conoscenza legittima; i cinque sensi si limitano a restituire una versione imbastardita (S.E., *Adv. Math.* 7. 130-139). C'è tuttavia un problema: la conoscenza intellettuale espressa nei termini della teoria atomistica si basa in parte sull'evidenza empirica; e quest'ultima proviene dai sensi, che sono ingannatori. Galeno, citando l'affermazione di Democrito sulla convenzionalità delle proprietà sensibili, dice: «Democrito, quando svaluta i dati del senso [...] immagina poi che i sensi si rivolgano alla ragione con queste parole: "O misera ragione, tu che attingi da noi tutte le tue prove, tenti di abbattere noi? Il tuo successo significherebbe la tua rovina"» (KRS 552; PG, p. 775).

A rigor di logica, dunque, forse Democrito non avrebbe dovuto riparare nell'atomismo, bensì finire nello scetticismo. Uno dei suoi discepoli, Metrodoro di Chio, è noto per aver fatto un'affermazione estrema di scetticismo: «Nessuno di noi sa nulla, e neppure questa cosa stessa: se sappiamo o non sappiamo» (DK 70 B1; PG, p. 836). Queste parole però si collocavano al principio di un libro di fisica atomistica; per cui è difficile sapere in che misura tale manifesto sia da prendersi sul serio. Il sofista Gorgia, d'altra parte, ha proposto un argomento per mostrare che la conoscenza della realtà sarebbe impossibile. L'argomento procedeva in questo modo. Se gli oggetti del pensiero (*ta phronoumena*) non sono entità reali (*onta*), allora ciò che è reale non è un oggetto del pensiero. Ma gli oggetti del pensiero non sono reali; perché se qualcuno lo è, allora lo sono tutti, non appena pensati. Ma il semplice fatto che qualcuno pensi a un uomo che vola o a un carro che corre sul mare non significa che un uomo volante o un carro che corre sul mare vi siano davvero. Dunque non si dà il caso che ciò che è pensato sia anche reale; e pertanto ciò che è reale non è un oggetto di pensiero (DK 82 B3).

Non sappiamo se Gorgia prendesse o no sul serio questo argomento.

Né abbiamo bisogno di sollevare la questione che, se nessun oggetto del pensiero è una realtà, allora non vi è realtà che sia oggetto del pensiero. Il punto debole dell'argomento sembra consistere nella pretesa che, se qualche oggetto del pensiero è reale, allora sono reali tutti gli oggetti del pensiero. La scelta stessa degli esempi addotti suggerisce che siamo in grado di distinguere fra i casi in cui un oggetto del pensiero non è reale e quelli in cui lo è (vale a dire, quando il pensiero ha una realtà che gli corrisponde).

Socrate: la conoscenza e l'ignoranza.

Protagora e Gorgia erano sofisti, e una lamentela ricorrente contro i sofisti era che essi fossero dei fomentatori dello scetticismo. Qualcuno pensava che anche Socrate fosse fatto della stessa pasta. Questi certamente se ne andava in giro punzecchiando gli altri e sgonfiandone le false pretese di conoscenza, fiero d'essere consapevole della propria ignoranza. Socrate però non metteva mai in dubbio le affermazioni di conoscenza, quando queste erano fatte da artigiani ed esperti entro gli ambiti delle loro particolari competenze. Anzi, nei dialoghi socratici, Platone ci fa ripetutamente passare in rassegna una mezza dozzina di arti e mestieri – l'arte calzaturiera, la carpenteria, la navigazione, la cucina, la medicina – allo scopo di provvedere a un paradigma di conoscenza, rispetto al quale si possano saggiare e scoprire le pretese velleitarie di chi vanta il possesso d'un sapere morale e politico. Se Socrate è stato uno scettico, il suo scetticismo era dunque di tipo ben definito e contingente. Solo di certe cose importanti non era disponibile la conoscenza; inoltre non era affatto necessario che tale conoscenza fosse indisponibile tout court agli esseri umani: semplicemente, non si trovava nell'Atene di allora.

Ma se s'intende valutare la teoria socratica della conoscenza, e ancor più se si vogliono comprendere le tesi epistemologiche che Platone, nei suoi dialoghi, mette in bocca a Socrate, è indispensabile discutere in via preliminare le diverse parole greche che corrispondono, più o meno, al nostro termine «conoscenza». Il termine stesso «epistemologia» vien fatto derivare dalla parola greca *episteme*, che spesso è usata per indicare un genere di conoscenza assai eminente, tanto che uno dei nostri equivalenti è «scienza». Accanto al verbo *epistamai*, che si accompagna a tale nome, ci sono

poi termini piú umili, che indicano il sapere e la conoscenza ordinaria e quotidiana. Per cui, chi nega la possibilità di un'*episteme* in un determinato ambito non necessariamente è uno scettico che esclude la possibilità di ogni forma di conoscenza.

L'oracolo di Delfi aveva dichiarato che nessuno era piú sapiente di Socrate. Dopo aver interrogato coloro che avevano fama di detentori di sapienza (*sophia*), Socrate era giunto alla conclusione di essere piú sapiente di loro in questo: egli non credeva falsamente di sapere cose che non sapeva. Interrogando i politici e i poeti, ne aveva concluso che quelli non avevano alcuna conoscenza reale degli ambiti in cui si erano costruiti la loro reputazione. Quando si rivolgeva agli artigiani, tuttavia, Socrate riconosceva che essi avevano conoscenza (*episteme*) di molte cose su cui egli era ignorante, e in tal senso erano piú sapienti di lui. Il problema era che, confidando nella loro competenza particolare, essi pensavano scioccamente di essere sapienti anche a proposito di argomenti del tutto diversi, e piú importanti. Socrate stabilí allora che la sua condizione era migliore della loro: gli mancava la loro sapienza, ma anche la loro ignoranza (*Apol.* 22d-e).

Nei dialoghi socratici di Platone c'è sempre qualcuno che pretende di detenere una conoscenza scientifica d'un ambito particolare del sapere; tipico è il caso di un personaggio che affermi di conoscere la natura di una virtù o di un'arte particolare. Così, Eutifrone va dicendo di possedere la conoscenza di ciò che sono pietà ed empietà (*Euthyphr.* 4e-5a), Menone è ben lieto d'ammettere di sapere che cosa sia la virtù (*Men.* 71d-e), e perfino il modesto Carmide pensa di conoscere che cos'è la modestia. Socrate allora interroga il personaggio che si atteggia in questo modo, per far sí che quella conoscenza venga espressa in una definizione. Ma ogni volta che ne viene proposta una, egli ne palesa l'insufficienza, vuoi avanzando dei controesempi, vuoi invece mostrando l'ambiguità implicita nei termini che la costituiscono. Gli esempi contrari da lui addotti possono assumere due forme: o mostrano che la definizione è piú ampia di quanto dovrebbe, oppure che lo è meno di quanto dovrebbe. Per cui, quando Cefalo nel I libro della *Repubblica* afferma che la giustizia è dire la verità e restituire ciò che si è preso in prestito, Socrate protesta che restituire un'arma presa in prestito a un amico folle non è giusto (*Resp.* 331c-d). D'altra parte, quando

Lachete, nel dialogo che porta il suo nome, dice che il coraggio è resistere al proprio posto e non fuggire via, Socrate osserva che anche la ritirata strategica può essere una manifestazione di coraggio (*Lach.* 191c). Prima o poi, il presunto esperto deve ammettere che la sua definizione non tiene; e il fallimento nella capacità di produrre una definizione soddisfacente serve a mostrare che quel preteso possesso di conoscenza era ingiustificato.

Quando Socrate, nei dialoghi platonici, pone le sue domande, non è mai soddisfatto se in risposta gli viene offerto un elenco di singoli casi che rientrano sotto un certo concetto, come *virtù* o *conoscenza*. Menone gli dice che ci sono molti tipi diversi di virtù: una si adatta agli uomini, un'altra alle donne, un'altra ancora ai bambini; una va bene per gli schiavi, un'altra per gli uomini liberi; e ancora, una per chi è giovane, un'altra per chi è anziano. Ma Socrate ribatte che di ciò non sa che farsene: è come dire a qualcuno che vuol sapere che cosa sia un'ape che ci sono tanti tipi di api. Le api di tipi diversi, dice Socrate, non differiscono fra loro per ciò che le fa essere api; e quello che vogliamo trovare è appunto ciò per cui sono tutte la medesima cosa e non differiscono l'una dall'altra (*Men.* 72c). Così anche per la virtù. Socrate, potremmo dire, è alla ricerca dell'essenza della virtù.

Conoscere l'essenza di qualcosa è, chiaramente, una conoscenza di tipo molto particolare: e a partire dal Socrate platonico, ciò ha costituito per molti filosofi un paradigma del sapere. Altri filosofi, in tempi recenti, hanno invece criticato l'insistenza socratica sulla conoscenza delle essenze. Wittgenstein ha osservato che, fra le cose che più interessano i filosofi, molte possono non avere affatto un'essenza del genere. Egli negava, per esempio, che vi sia una caratteristica comune posseduta da tutto ciò che chiamiamo «linguaggio», tale da farci usare sempre la stessa parola per tutti questi fenomeni. Essi piuttosto si rapportano l'uno all'altro in molti modi diversi, proprio come membri diversi della stessa famiglia si assomigliano fra loro per caratteristiche differenti, come costituzione, andatura, colorito, temperamento e così via³. E anche laddove X abbia un'essenza, essere capace di definire tale essenza o di articolare un criterio esente da eccezioni per distinguere tutti gli enti X da quelli che non sono X non è una condizione necessaria per essere autenticamente in grado di dire che c'è un X, quando se ne

vede uno. Così, posso ben sapere che un computer non è un essere vivente, anche se non sono in grado di avanzare un criterio inattaccabile in base a cui distinguere ciò che è vita da ciò che non lo è⁴.

Possiamo convenire sul fatto che può esservi conoscenza, nel senso comune e quotidiano che diamo alla parola, anche quando manchi la capacità di fornire definizioni e delimitare i concetti. Si potrebbe tuttavia pensare a buon diritto che il compito peculiare del filosofo consista proprio nell'andare alla ricerca delle essenze, oppure, a seconda dei casi, nel delineare le somiglianze di famiglia fra diverse applicazioni di un concetto. Lo scopo di questo compito propriamente filosofico è quello di raggiungere un livello di conoscenza, o almeno di comprensione, superiore a quello posseduto da chi, usando comunemente il linguaggio, si serve informalmente di un certo concetto. Ed è per indicare questo livello d'intellezione che, nei suoi dialoghi maturi, Platone riservò la parola greca *episteme*.

La conoscenza nel «Teeteto».

Uno dei dialoghi platonici più ricchi, il *Teeteto*, è dedicato alla questione: che cos'è la conoscenza (*episteme*)? (*Theaet.* 145e). Questo dialogo, sebbene non appartenga alla prima fase, ha la struttura consueta del dialogo socratico: il protagonista (in questo caso un brillante giovane matematico) propone una serie di definizioni; esse vengono respinte tutte, una dopo l'altra, da Socrate; e la vicenda si conclude con un'aperta professione di ignoranza. Il giovane Teeteto, all'inizio del dialogo, è gravido di una risposta alla domanda: «che cosa mai è scienza?» Socrate si offre di fargli da levatrice, per condurlo al parto con la sua maieutica (*Theaet.* 149a-151b); ma alla fine la gravidanza si rivela immaginaria, e il nascituro nient'altro che un fantasma.

La prima proposta di Teeteto è che la scienza consista da una parte in cose come la geometria e l'astronomia, e dall'altra in cose come l'arte del calzolaio e quella del carpentiere (*Theaet.* 146d). Ma così non va: Socrate non si accontenta mai di un elenco, e dice che se provassimo a definire la geometria e la carpenteria, la stessa parola «scienza» finirebbe per ripresentarsi nella definizione. Teeteto allora suggerisce che la scienza sia percezione: conoscere qualcosa è

percepirlo con i sensi (*Theaet.* 151e). Socrate tuttavia osserva che, siccome in ultima analisi si può dare conoscenza solamente di ciò che è vero, la scienza può coincidere con la percezione sensibile solo se tale percezione è sempre corretta. Ma le cose stanno così solamente a patto di accettare la tesi di Protagora, secondo cui qualunque cosa appaia a un determinato individuo è vera per lui.

Considerando le sensazioni momentanee, alla tesi di Protagora può dare plausibilità la tesi di Eraclito secondo cui il mondo scorre in un divenire costante. I colori che vediamo non sono oggetti stabili: quando il mio occhio incontra un pezzo di marmo, la bianchezza del marmo e la mia visione di quella bianchezza hanno sussistenza momentanea: sono entità gemelle generate assieme dall'incontro di un genitore – l'occhio – con l'altro – il marmo (*Theaet.* 156c-d). Se, dunque, in una particolare circostanza dico «questo è bianco», non posso sbagliarmi: nessun altro ha una posizione tale da potermi contraddire. La medesima cosa vale anche per altri tipi di percezione sensibile (*Theaet.* 157a).

Supponiamo dunque di concedere a Protagora che, in un caso come quello, ciò che dice il percipiente vada bene. Eppure, insiste Socrate, ci sono molti altri casi in cui affermare qualcosa del genere sarebbe assurdo. Ci capita di fare dei sogni nei quali crediamo di volare; oppure, un uomo può impazzire e pensare di essere un dio. Ma sono questi dei casi in cui ciò che pare a un individuo non è vero? Inoltre, anche i casi della percezione ordinaria e non errata non sono esempi di conoscenza reale. Infatti, come possiamo essere certi che non stiamo sognando? Passiamo metà della nostra vita a letto, ed è un luogo comune che sia impossibile provare di essere desto e non dormiente (*Theaet.* 158c-e).

A questo punto Socrate propone a Teeteto (e a Protagora) una risposta. È una risposta piuttosto esile, dal momento che riguarda il caso non di chi sia preda del sogno o della follia, bensì di quei malati i cui sensi sono alterati dalla malattia. Supponiamo che Socrate si ammali, e che il vino dolce cominci per lui ad avere un sapore aspro. Stando alla spiegazione eraclitea, il gusto del vino è generato dal vino e da chi lo assaggia. Ma il Socrate indisposto è un assaggiatore diverso dal Socrate sano: e con un genitore differente, naturalmente anche il frutto della generazione è differente. Può non

essere vero che il vino è aspro; ma è tale per Socrate, nella sua malattia. Sicché, qui non siamo in presenza di un caso di percezione errata, e l'equivalenza fra conoscenza e percezione non è ancora stata smentita.

Nel dialogo, Socrate si sposta comunque su un altro terreno. Ci sono casi di percezione non accompagnata da conoscenza: possiamo udir parlare una lingua straniera, e tuttavia non conoscerla (*Theaet.* 163b). E ci sono anche casi di conoscenza senza percezione: quando chiudiamo gli occhi e richiamiamo alla mente qualcosa che abbiamo visto, sappiamo quale aspetto abbia, e tuttavia non lo stiamo più vedendo (*Theaet.* 164a). Se però sapere = percepire, ecco che in questi ultimi due casi si deve avere simultaneamente sapere e non sapere. E non è questa di sicuro un'assurdità? Ma anche ora, Socrate vuole concedere a Protagora una via d'uscita. È facile avere casi in cui percezione e non-percezione sono simultanee: se hai un occhio bendato, vedi qualcosa con un occhio, ma non con l'altro. Così, se percepire = sapere, non sorprende che tu possa insieme sapere e non sapere allo stesso tempo (*Theaet.* 165c).

Nel discutere l'identificazione operata da Teeteto fra conoscenza e percezione, il Socrate platonico dà sorprendentemente molta corda a Protagora. Egli però in ultima analisi confida nel fatto che Protagora finisca per impiccarsi con le sue stesse mani al gancio di Democrito. A tutti pare che alcuni uomini conoscano meglio di altri: e se è così, ciò – stando a Protagora – deve essere vero per tutti quanti. Alla maggior parte delle persone d'altronde sembra che la tesi di Protagora sia falsa; e se le cose stanno così, tale tesi dev'essere, proprio in base alla spiegazione datane da quest'ultimo, più falsa che vera, dal momento che coloro che non vi credono superano di numero quanti vi credono (*Theaet.* 170b-171d). La tesi protagorea però può essere attaccata anche in modo più diretto. Per quanto essa infatti possa essere plausibile se applicata alla percezione sensibile, non la si può applicare alla diagnosi medica, o alla previsione politica. Anche se ciascuno ha l'autorità di stabilire ciò che sente *ora*, egli non costituisce la misura attendibile di ciò che sentirà o percepirà *in futuro*: un medico sa meglio di un paziente se quest'ultimo più avanti sentirà caldo o freddo, e un vinaio saprà meglio di un bevitore se un vino, il prossimo anno,

sarà dolce o secco (*Theaet.* 178c).

L'argomento conclusivo con cui Socrate conduce Teeteto ad abbandonare la sua proposta iniziale, secondo cui la conoscenza è percezione, è questo. Gli oggetti dei sensi ci sono trasmessi attraverso vari canali: tramite gli occhi vediamo, e tramite le orecchie udiamo. I colori sono diversi dai suoni: non possiamo udire colori e vedere suoni. Ma che dire del giudizio «I colori sono diversi dai suoni?» Donde proviene questa porzione di conoscenza? Non può venire dagli occhi, dal momento che questi non possono vedere i suoni; né può venire dalle orecchie, dal momento che esse non possono udire i colori. Inoltre, non ci sono organi preposti a cogliere l'identità o la somiglianza, al modo in cui ci sono organi della vista e dell'udito. È l'anima stessa a prendere in esame i termini comuni che si applicano a ciò che viene riportato da tutti i sensi (*Theaet.* 184b-185d).

In risposta a questo argomento, Teeteto passa a una seconda proposta di definizione del sapere. La conoscenza non è percezione (*aisthesis*); è pensiero opinante (*doxa*), e il pensiero è un'attività propria dell'anima in quanto tale. Quando la mente pensa, è come se stesse parlando con se stessa, come se ponesse domande e desse risposte, e si formasse così in silenzio delle opinioni. La conoscenza non può venire identificata in tutto e per tutto con il pensiero, perché questo pensa anche opinioni false; ma forse possiamo dire che la conoscenza è opinione vera (*Theaet.* 187a5).

Socrate, dopo un'interessante digressione in cui fa notare che anche la nozione di «opinione falsa» è tutt'altro che pacifica, avanza un'obiezione a questa definizione. Ci sono casi in cui le persone pensano correttamente, e si formano opinioni vere, senza tuttavia avere una conoscenza effettiva. Se una giuria viene persuasa da un avvocato scaltro a emettere un certo verdetto, e se tale verdetto si accorda con i fatti, ecco che i giurati si saranno fatti un'opinione vera. Ma i loro pensieri veri equivalgono forse a una conoscenza? Niente affatto, dice Socrate: soltanto un testimone oculare ha una posizione tale da sapere realmente ciò che è accaduto, in un caso di presunta aggressione o di presunta rapina. Sicché, la conoscenza non può venir definita in termini di opinione vera.

In precedenza Socrate aveva mostrato che il sapere non coincide

con la percezione, portando a esempio una porzione di conoscenza per la quale la percezione non era sufficiente. Ora invece ha mostrato che la conoscenza non è opinione vera, proponendo come esempio una porzione di conoscenza per la quale la percezione è necessaria. Ci si potrebbe attendere che Teeteto gli risponda offrendo una spiegazione del conoscere che abbracci tanto la percezione quanto il pensiero, considerati in una qualche relazione fra loro. Invece, ciò che Teeteto offre a questo punto è una rielaborazione della sua seconda definizione. Il sapere, suggerisce, è opinione vera accompagnata da un *logos*; e fa successivamente tre diverse proposte, per spiegare quali forme può assumere il *logos* (*Theaet.* 206c).

Logos, come è stato osservato, è un termine difficile da tradurre, perché corrisponde a molte nostre parole diverse fra loro: «parola» appunto, ma anche «frase» o «enunciato», «discorso», «ragione». Nel presente contesto è chiaro che per Teeteto un'opinione vera accompagnata da un *logos* consiste in un pensiero articolato in un certo modo – articolazione che invece è assente in un pensiero non accompagnato da un *logos*. Nel corso della spiegazione dei diversi tipi di articolazione che ha in mente Teeteto, lascerò invariato il termine, senza tradurlo.

Un modo per rendere il *logos* di un pensiero è esprimerlo in parole. Ma la capacità di articolare un pensiero in questo senso non può costituire la differenza fra opinione vera e conoscenza, dal momento che chiunque non sia muto è in grado di farlo (*Theaet.* 206d-e).

Più plausibile è che il *logos* consista in un certo tipo di analisi. Sapere che cosa è X significa essere in grado di analizzarlo nei suoi elementi. In questo modo, si può far mostra di conoscere una certa parola scandendone una per una le lettere. Se il sapere consiste in questo, allora la conoscenza reale deve mostrarsi nella capacità di analizzare la realtà negli elementi ultimi dai quali essa è composta. Ma l'analogia con la scansione degli elementi costitutivi ci crea una difficoltà ulteriore. La parola «Socrate» può essere analizzata nei suoi elementi, fra i quali vi è per esempio la lettera S. Ma la lettera S non può essere ulteriormente analizzata: diversamente da quanto accade per la parola «Socrate», per la lettera S non c'è compitazione

ulteriore di elementi. Così, se per conoscere bisogna analizzare, gli elementi ultimi e non analizzabili dell'universo non possono venire conosciuti. E se non possono conoscersi gli elementi che costituiscono un composto, come si potrà mai conoscere quel composto stesso? Inoltre, un mero elenco degli elementi di un composto non basta a conoscerlo: bisogna anche che tali elementi siano messi assieme nel modo corretto (*Theaet.* 207b).

L'ultima spiegazione fornita da Teeteto di che cosa significhi presentare un *logos* di un certo oggetto è questa: darne l'unica descrizione vera. Quindi, si può dare un *logos* del sole dicendo che è il più luminoso dei corpi celesti. Ma ciò corrisponde a una vera conoscenza del sole? Sicuramente, essere in grado di offrire una qualche descrizione determinata di X è una condizione necessaria per avere una qualche opinione di X; ma non è sufficiente a volgere un'opinione vera di X in una porzione di sapere autentico.

A questo punto, Teeteto desiste. I pensieri che ha prodotto, con l'aiuto della maieutica socratica, non si rivelano altro che uova piene di vento. Siamo lungi dall'aver raggiunto una definizione della conoscenza; e pertanto, tutti gli usi che sono stati fatti nel corso del dialogo di parole come «sapere» e «non sapere» si rivelano ora illegittimi (*Theaet.* 196e).

Forse Teeteto si è arreso troppo presto. Se solo avesse offerto una quarta spiegazione di *logos* in base a cui questo termine potesse significare qualcosa come «giustificazione», «ragione» o «dimostrazione», la sua definizione del sapere come credenza vera accompagnata da *logos* sarebbe risultata soddisfacente agli occhi di più di un filosofo, nei millenni successivi. Ma il Socrate platonico era un uomo difficile da accontentare, e Platone stesso, nei libri VI e VII della *Repubblica*, fa esporre al suo Socrate una teoria della conoscenza affatto differente, in uno stile del tutto diverso.

Conoscenza e idee.

Le esposizioni contenute nei due dialoghi sono diverse anzitutto perché la *Repubblica* fa appello – cosa che nel *Teeteto* non accade – alla teoria platonica delle idee. Comune a entrambi i testi è il principio che ciò che è oggetto di sapere dev'essere vero: può esservi conoscenza solo di ciò che è. Nella *Repubblica* le idee

assumono grande rilevanza perché Platone si affida alla tesi che solo le idee *sono* realmente: il che equivale a dire che tutto quel che è altro dall'idea è ciò che è solo in un senso condizionato. Per esempio, le cose che sono belle, e che sono altro dall'idea di Bellezza, sono belle solo in un certo momento e non in un altro, oppure solo per un aspetto e non per un altro. Nulla, a eccezione dell'idea di Bellezza, è semplicemente bello e basta (*Symp.* 211a). Le idee fanno la loro prima comparsa nella *Repubblica* nel corso del libro V: Platone vi sta descrivendo il filosofo. Lo presenta come l'amante del vero, e lo distingue dal mero *dilettante* della verità, che ama le immagini e i suoni.

Chi non è filosofo non conosce la differenza fra oggetti belli e bellezza in sé: vive come in un sogno, scambiando per realtà ciò che è solo un'immagine (*Resp.* 476c-d). Per descrivere la condizione mentale (*dianoia*) d'una persona come questa, Platone si serve della parola *doxa*, che nel *Teeteto* era usata per indicare l'opinione o la credenza. A questa Platone oppone la conoscenza peculiare del filosofo – che qui è chiamata *gnome*. Se il sapere dev'essere conoscenza di ciò che è, e solo un'idea è in senso pieno, allora il sapere dev'essere conoscenza di idee. Se mai al polo opposto di un'idea si desse alcunché – vale a dire, qualcosa che compiutamente *non è* – esso sarebbe del tutto inconoscibile. Ma la maggior parte delle cose che (poniamo) sono F, in parte sono F e in parte non lo sono: sono F per un certo aspetto, e non lo sono per un altro. La loro collocazione sta fra ciò che è pienamente F e ciò che è pienamente non-F. Tali sono gli oggetti della *doxa*.

A questo punto, emerge una differenza fondamentale fra la *Repubblica* e il *Teeteto*. Nel *Teeteto* abbiamo cercato di individuare il tratto essenziale del sapere nei termini di una caratteristica relativa alla condizione mentale di chi conosce: il sapere dipende dalla sensazione? Deve comprendere in sé un *logos*? Nella *Repubblica*, invece, la differenza fra sapere e credenza è una differenza fra oggetti: fra *ciò che* viene conosciuto e *ciò che* viene pensato. Questa precisazione è fatta in maniera piuttosto esplicita. Conoscenza e pensiero, dice Platone, sono *facoltà* (*dynamais*), proprio come sono facoltà il vedere e l'udire. Le facoltà non hanno colori o forme in base a cui siamo in grado di distinguere una cosa da un'altra. «Di una facoltà, [...] io riesco a cogliere solo questo: lo scopo e la

funzione. È esattamente per tale motivo che ciascuna di queste prende il nome di facoltà» (*Resp.* 477d). La vista è una facoltà atta a discernere i colori, e l'udito una facoltà utile a distinguere i suoni: è la differenza fra gli oggetti, cioè i colori e i suoni, ciò che distingue queste due facoltà l'una dall'altra. In modo simile, propone Platone, la differenza fra conoscenza e credenza va determinata notando le differenze fra i due tipi di oggetti con cui queste hanno a che fare (*Resp.* 478b6 sgg.).

Nel libro VI Platone riprende tale linea argomentativa, e suddivide ulteriormente *gnome* e *doxa*. La *doxa*, o pensiero opinante, ha come regno il mondo visibile, ma si presenta in due forme distinte, che hanno oggetti differenti. Una forma di essa è l'immaginazione (*eikasia*), i cui oggetti sono le ombre e le immagini riflesse; un'altra è la credenza (*pistis*), i cui oggetti sono le creature viventi che ci circondano e le opere della natura o della mano umana. Il regno della *gnosis*, o conoscenza, è diviso analogamente in due parti. Il sapere *par excellence* è *noesis*, o intellesione, il cui oggetto sono le idee – e queste sono di competenza del filosofo. Ma c'è anche un altro tipo di conoscenza, che è peculiare del matematico, e a cui Platone dà il nome di *dianoia* (*Resp.* 509c5 sgg.). Gli oggetti astratti del matematico condividono con le idee il carattere dell'eternità e dell'immutabilità: appartengono al mondo dell'essere, non a quello del divenire. Essi tuttavia condividono anche una caratteristica con i comuni oggetti terrestri, e cioè sono molteplici e non unità singolari. I cerchi del geometra, diversamente dall'idea di Cerchio, possono intersecarsi fra loro, e i «due» degli aritmetici, a differenza della sola e unica idea di Due, possono sommarsi fra loro per fare quattro (cfr. *Resp.* 525c-526a).

Platone distingue fra il matematico e il filosofo sulla base non solo dei diversi oggetti delle loro discipline, ma anche dei differenti metodi delle loro indagini. I matematici, lamenta Platone, prendono le mosse da ipotesi che trattano come ovvie e di cui non si sentono chiamati a dare spiegazione. Il filosofo invece, pur muovendo a sua volta da ipotesi, a differenza del matematico non procede immediatamente all'ingió, traendo conclusioni da quelle ipotesi, ma prima ascende dalle ipotesi fino a un principio non ipotetico, e solo dopo averlo raggiunto ridiscende dalla premessa alla conclusione. Il metodo filosofico è chiamato da Platone «dialettica»; e la dialettica,

dice, agisce «non trasformando i postulati in principî, ma procedendo dai postulati per quello che essi sono, ossia dei punti di appoggio e di partenza, per arrivare a ciò che non è più solo un postulato: al principio di tutto». Una volta raggiunto questo principio, la dialettica percorre poi la direzione contraria: «attenendosi a ciò che a esso consegue, il ragionamento procede verso la conclusione» (*Resp.* 511b). Il percorso ascensionale della dialettica è descritto nuovamente, nel libro VII, come un andamento che «procede per questa via, togliendo le ipotesi, fino a raggiungere il principio in quanto tale»: «togliere le ipotesi» equivale a eliminare il valore ipotetico di ciò che è stato stabilito; il che, nel caso particolare, può significare o l'abbandono di una determinata ipotesi, oppure la sua collocazione su un fondamento non più ipotetico (*Resp.* 533c).

Gli studiosi non sono stati in grado di stabilire in modo concorde quale fosse la natura precisa della dialettica immaginata da Platone, ma – a grandi linee – possiamo dire che il dialettico procede nel modo seguente. Prende un'ipotesi – un assunto che può essere messo in discussione – e cerca di mostrare che esso conduce a una contraddizione. Quando giunge a una contraddizione, abbandona l'ipotesi e procede a vagliare le altre premesse adoperate per far scaturire la contraddizione – e così via, finché non raggiunge una premessa non ulteriormente discutibile. Tale procedura può trovare illustrazione all'interno della stessa *Repubblica*.

Nel libro I, tre personaggi del dialogo – Cefalo, Polemarco e Trasimaco – offrono ciascuno delle definizioni di giustizia, che Socrate mostra insoddisfacenti. La proposta di Cefalo, secondo cui la giustizia consiste nel dire la verità e nel restituire ciò che si è avuto in prestito, è respinta perché, come afferma Socrate, non è giusto restituire un'arma a un amico impazzito (*Resp.* 331c). Ma questa confutazione dipende da una definizione implicita di giustizia, intesa come fare del bene ai propri amici e nuocere ai propri nemici. Quando tale definizione è resa esplicita da Polemarco (*Resp.* 332b sgg.), viene rifiutata sulla base del fatto che non è mai giusto nuocere a chicchessia. Anche questa confutazione, a propria volta, dipende dalla premessa che la giustizia coincida con l'umana bontà; ed è certamente assurdo pensare che un uomo buono possa esercitare la propria bontà rendendo gli altri meno

buoni. Ma, a questo punto, salta su Trasimaco a mettere in discussione tale premessa: giustizia non è bontà, bensì debolezza e stoltezza (*Resp.* 338c). Alla fine, anche Trasimaco viene confutato, quando è costretto a convenire che l'uomo giusto avrà una vita migliore dell'uomo ingiusto (*Resp.* 354a). La sua resa è ottenuta sulla base di un certo numero di ipotesi che sono a loro volta possibile oggetto di discussione, e la maggior parte delle quali viene messa in questione in altri luoghi della *Repubblica*.

Per esempio, un'ipotesi assunta per contrastare Trasimaco è che la giustizia sia la funzione dell'anima atta a dirigere la persona cui l'anima appartiene. Questa ipotesi è poi rivisitata quando, nel libro IV, Socrate suddivide l'anima in tre parti: la funzione direttiva appartiene non all'anima tutta intera, bensì solamente alla ragione. Nello stabilire la tripartizione, Socrate fa appello al seguente principio: non si dà il caso «che una identica realtà possa rimanere se stessa e nel contempo subire, o essere, o fare cose opposte nella medesima sua parte e per il medesimo rispetto» (*Resp.* 437a). Questo, che sulle prime sembra essere un innocuo principio di non-contraddizione, si rivela, agli occhi di Platone, un'ipotesi che non è vera per alcunché, fatta eccezione che per le idee. Così il dialettico, nel suo percorso di ascesa, deve accedere al regno delle idee.

Il percorso che conduce a una piena comprensione della natura della giustizia attraverserebbe così i diversi livelli cognitivi identificati da Platone nel libro VI. Il primo grado è ciò che Platone chiama immaginazione. Chi legge i poeti e assiste agli spettacoli drammatici (a patto che i testi siano politicamente approvati) avrà visto la giustizia trionfare sulla scena, e avrà appreso che gli dèi sono immutabili, buoni e veritieri (*Resp.* 382c). Muovendo da ciò, egli procederà fino alla credenza vera riguardo alla giustizia: e ciò equivarrà alla competenza nella giustizia umana che è all'opera nei tribunali. Ma imparare che cosa sia la giustizia ideale, e vedere in che modo essa assuma il proprio posto nel sistema delle idee presieduto dall'idea suprema, l'idea del Bene, sarà il compito della dialettica. Purtroppo, quando si avvicina alla conclusione del percorso ascensionale della dialettica, e si accinge ad apprendere dalla bontà stessa i primi principî della legge e della moralità, il Socrate della *Repubblica*, come Mosè sul monte Sinai, scompare in una nuvola. Può parlare solo per metafora, e non può rendere conto

nemmeno in via provvisoria della bontà in sé (*Resp.* 506d).

L'oscurità della teoria delle idee, e in particolare dell'idea del Bene, sta a significare che al centro della teoria della conoscenza contenuta nella *Repubblica* c'è un buco. Che cosa sia avere conoscenza di un'idea, e come si acquisisca un sapere del genere, non viene mai spiegato in quella sede. Altri dialoghi – come il *Fedone* o il *Menone* – per colmare questa lacuna avanzano una proposta sorprendente. La conoscenza delle idee sarebbe essenzialmente ricordo: reminiscenza di quanto acquisito in una vita precedente, più spirituale. Tale proposta, di stampo più metafisico che epistemologico, verrà presa in considerazione in un capitolo successivo.

Scienza e illusione in Aristotele.

Nella teoria della conoscenza, così come in altre questioni, a stabilire l'agenda di Aristotele era stato Platone. Aristotele accolse la distinzione platonica fra i sensi e l'intelletto e le conferì grande importanza, spesso attaccando i pensatori precedenti – come Empedocle e Democrito – per non aver saputo apprezzare la distinzione fra sensazione e pensiero (per esempio, *Metaph.* Γ 5. 1009b14 sgg.). Avendo in mente il *Teeteto*, egli pose ancora una volta la questione protagorea circa l'affidabilità e la fallibilità dei sensi. Infine, rilevò e sviluppò la catalogazione platonica sulla diversità di livello degli stati intellettivi, e stabilì dei criteri per conseguire il livello supremo fra questi, cioè la conoscenza scientifica.

Platone aveva spesso enfatizzato la natura instabile e confusa dell'esperienza sensibile. Per esempio, nel libro X della *Repubblica* aveva scritto: «lo stesso oggetto si vede curvo o dritto, a seconda che lo si osservi quando è nell'acqua o fuori, oppure lo si vede concavo o convesso per effetto di un'illusione ottica sui colori, dove è evidente che tutta questa distorsione è presente solo nell'anima nostra» (*Resp.* 602c-d). A tutto ciò opponeva la costanza dei risultati del calcolo e della misurazione, eseguiti dalla parte razionale dell'anima.

Aristotele prende in considerazione lo statuto epistemico dei sensi quando è intento a difendere il principio di contraddizione contro

gli argomenti di Protagora, nel libro Γ della *Metafisica* (5. 1009b1 sgg.). Il problema sorge quando accade che le impressioni sensibili entrino in conflitto fra loro. Abbiamo allora queste quattro proposizioni:

- (1) Il senso dice che p .
- (2) Il senso dice che non- p .
- (3) Ciò che il senso dice è vero.
- (4) Non: p e non- p insieme.

Questo quartetto di proposizioni è inconsistente: tre qualunque di esse, insieme, possono essere adoperate per provare la falsità della quarta. A questa possibilità ricorrono variamente diversi protagonisti del dibattito cui si sta riferendo Aristotele. Democrito e Platone, seguiti in ciò da scettici antichi e moderni, accettano (1), (2) e (4), per mostrare la falsità di (3). I seguaci di Protagora di cui parla Aristotele accettano (1), (2) e (3), per mostrare la falsità di (4). In tempi più recenti, alcuni filosofi hanno cercato di difendere (3) e (4) precisando (1) e (2) e introducendo la nozione di «dati sensoriali». Il senso, a detta di questi filosofi, non dice realmente che il bastone è dritto e al contempo che il bastone non è dritto; dice semmai che qui e ora c'è un dato sensoriale che alla vista appare non dritto, e che qui e ora c'è un dato sensoriale che al tatto risulta dritto.

Aristotele, come quanti poi avrebbero teorizzato il dato sensoriale, nel trattare il quartetto di proposizioni inconsistenti di cui sopra sceglie di precisare (1) e (2). Ma lo fa senza modificare il contenuto di p : il senso ci riporta comunque realtà esterne, e non una presunta entità puramente mentale quale sarebbe un dato sensoriale. La soluzione che egli dà ai problemi che gli si presentano consiste nel focalizzare l'attenzione sul senso. Ogniqualevolta abbiamo all'apparenza una situazione in cui il senso dice che p e il senso dice anche che non- p , in realtà accade che un senso S_1 sta dicendo che p , e un altro senso S_2 sta dicendo che non- p . Non tutto ciò che ci dicono i sensi è vero, e se S_1 e S_2 ci danno resoconti diversi noi

siamo in grado di avanzare delle ragioni per fare una scelta tra essi.

Una parte essenziale della controversia protagorea sta in ciò: ove due giudizi sensibili confliggano fra loro, non parrebbe esserci ragione alcuna per preferire l'uno o l'altro, rispetto alla verità. Qualcuno potrebbe obiettare a Protagora che, nel caso di un conflitto di gusti fra sano e malato, dobbiamo preferire quello che riporta il sano, dal momento che tale è l'opinione della maggioranza. Aristotele stesso però offre a Protagora una replica per ribattere a questo argomento: non possiamo trattare l'opinione maggioritaria come se fosse il criterio della verità. Se scoppiasse un'epidemia mondiale, quelli che ora sono detti sani potrebbero trovarsi in inferiorità numerica, e non ci sarebbe più ragione per accettare come vera la loro opinione secondo cui il miele è dolce (*Metaph.* Γ 5. 1009a1-5).

Aristotele può concordare sul fatto che la ragione per preferire una percezione sana a una percezione ammalata dev'essere altro dalla mera statistica. Ma egli si oppone alla conclusione cui perviene Protagora dicendo che ognuno, nei fatti, esperisce gradi diversi di apparenza, e nessuno li tratta come se fossero tutti ugualmente affidabili. Se schiacci un pisolino in Libia e sogni di essere ad Atene, quando ti svegli non ti incammini verso il teatro di Atene (*Metaph.* Γ 5. 1010b11). Per classificare il rango delle apparenze sensibili quando è necessario scegliere fra di esse, Aristotele fornisce numerosi criteri, il più importante dei quali è che un senso ha la priorità quando giudica l'oggetto che gli è proprio.

L'oggetto proprio di ciascun senso viene definito nel *De anima* (*De an.* 2. 6. 418a12) come tale da non poter essere percepito da un altro dei sensi, e tale che rispetto a esso è impossibile ingannarsi: il colore è l'oggetto proprio della vista, il suono dell'udito e il sapore del gusto. La prima osservazione di Aristotele è abbastanza chiara: non possiamo gustare un colore, udire un sapore o vedere un suono. Ma che cosa si intende quando si dice che un senso non può ingannarsi sull'oggetto che gli è proprio? Aristotele si affretta a spiegare che, se vedo qualcosa di bianco, posso sbagliarmi sul fatto che si tratti di un uomo o di qualcosa d'altro, ma non sul fatto che sia o non sia bianco (*De an.* 3. 6. 430b29). Con questo, parrebbe che Aristotele stia semplicemente dicendo che, quando usi gli occhi e ti

limiti a fare affermazioni su come le cose ti appaiono alla vista qui e ora, non puoi errare. Aristotele però non può voler dire questo, perché scorge con chiarezza che un singolo senso può riportare due impressioni autenticamente in conflitto fra loro, e adduce delle regole per discernere in casi come questi: per quanto riguarda la vista, per esempio, uno sguardo più ravvicinato è più affidabile di uno da più distante.

Così, l'infallibilità dei sensi circa i loro oggetti propri non significa per Aristotele che sia vera qualunque cosa appaia a un senso particolare nell'ambito di sua competenza. Non tutto ciò che affermiamo sul colore, basandoci sull'uso dei nostri occhi, è vero: ciò che pare rosso può non essere rosso. Asserzioni del tipo «Questo è rosso», fatte sulla base dell'esperienza visiva, non sono di per sé incorreggibili. Ciò che esse hanno di particolare, tuttavia, è che possono venir corrette solamente facendo ulteriore ricorso al medesimo senso. Se non siamo sicuri che il colore di una certa cosa sia effettivamente quello che mi appare ora visto da qui, controlliamo guardando meglio, più da vicino, in una luce migliore. È lecito impugnare il giudizio di ogni singolo sguardo; ma quando a essere in questione è il colore, l'appello non può mai rivolgersi a un tribunale superiore alla vista. Per contro, quando si tratta di qualità proprie di altri sensi, o percettibili da più di un senso (i «sensibili comuni»), il verdetto finale non spetta alla vista (*Metaph.* Γ 5. 1010b15-18). Per cui, generalizzando: ciascun senso è il giudice ultimo quando si tratta dell'oggetto che gli è proprio, anche se deve mettersi nella giusta condizione e nella corretta posizione per giudicare. Ove S1 e S2 ci dicano cose diverse sulle proprietà sensibili, S1 deve preferirsi a S2 se S1 è il senso proprio e S2 quello estraneo rispetto alla proprietà qualitativa in questione. Fra due diversi verdetti del senso proprio, dobbiamo invece scegliere quello emesso in condizioni ottimali: vicino e non lontano, sano e non malato, desto e non dormiente, e così via.

È questo il modo in cui Aristotele cerca di evitare tanto il fenomenismo di Protagora quanto l'intellettualismo di Platone. Egli insiste sul fatto che la nostra conoscenza dipende dai sensi sia per quanto riguarda i concetti che adoperiamo, sia anche per ciò che concerne le premesse non ulteriormente provate dalle quali prendiamo le mosse. La formazione dei concetti avviene in questa

maniera: prima c'è la sensazione, poi il ricordo; i ricordi vanno a costituire l'esperienza, e a partire dall'esperienza individuale ci formiamo un concetto universale, che è la base tanto dell'abilità pratica (*techne*) quanto della conoscenza teoretica (*episteme*) (*An. post.* 19. 100a3). Tocca all'esperienza – dice Aristotele nei *Primi analitici* (*An. pr.* 1. 30. 46a17-22) – fornire i principî che riguardano i vari oggetti del sapere. Gli astronomi incominciano con l'esperienza nell'osservazione dei cieli, e solo dopo aver padroneggiato i fenomeni astronomici procedono alla ricerca delle cause e avanzano dimostrazioni. Un metodo simile dovrebbe adottarsi anche nelle scienze della vita (*De part. anim.* 1. 1. 639b7-10, 640b14-18).

La scienza incomincia con l'esperienza, ma non si conclude con essa: come Platone, anche Aristotele elabora una complessa classificazione di livelli cognitivi e disposizioni intellettuali. Entrambi i filosofi considerano la virtù morale e l'eccellenza intellettuale come due specie di un unico genere particolare; ma là dove Platone (indubbiamente per l'influenza di Socrate) aveva la tendenza a trattare la virtù come un tipo particolare di scienza, Aristotele tratta la scienza come un tipo particolare di virtù. Il corrispettivo aristotelico dell'anatomia della conoscenza elaborata da Platone si trova in uno dei libri comuni ai trattati di *Etica* (*Eth. Nic.* 6, *Eth. Eud.* 5), in cui Aristotele si occupa delle virtù dianoetiche. La parola greca *areté* corrisponde sia a «virtù», sia a «eccellenza»: per cui, nel presente contesto, conserverò il termine originale e non tradotto.

La natura dell'*areté* di qualcosa dipende dal suo *ergon*, vale a dire dal suo lavoro, o dalla produzione che lo caratterizza. L'*ergon* della mente e di tutte le sue facoltà è la produzione di giudizi veri e falsi (*Eth. Nic.* 6. 2. 1139a29). Tale, almeno, è il suo *ergon* nel senso dell'atto che la caratterizza: ciò che essa produce, sia che lavori bene, sia che lavori male. La sua attività – quando lavora come si deve e svolge il proprio compito –, e dunque il suo *ergon* in senso stretto, non è altro che la verità (*Eth. Nic.* 6. 2. 1139b12). Le *aretai* dianoetiche, dunque, sono eccellenze che fanno emergere con verità una parte intellettuale dell'anima. Ci sono cinque disposizioni della mente che determinano questo effetto: *techne*, *episteme*, *phronesis*, *sophia*, *nous* – che potremmo tradurre rispettivamente come arte,

scienza, saggezza, sapienza e intelletto (*Eth. Nic.* 6. 3. 1139b16-17).

Arte e saggezza sono entrambe forme di sapere pratico: conoscenza di che cosa si debba fare e di come effettuarlo. Le varie perizie tecniche, come l'architettura o la medicina, si esercitano nella produzione (*poiesis*) di qualcosa d'altro rispetto al loro esercizio stesso, e ciò sia quando la loro produzione è qualcosa di concreto, come una casa, sia quando è alquanto di astratto, come la salute. La saggezza, d'altro canto, ha a che fare con l'attività umana (*praxis*) considerata di per sé, più che con i suoi prodotti: è definita come eccellenza di una disposizione ragionata che accerta la verità riguardo a ciò che è bene e ciò che è male per gli esseri umani (*Eth. Nic.* 6. 5. 1140b5, b21).

Caratteristica dell'uomo saggio è saper deliberare in modo opportuno riguardo a beni che sono realizzabili mediante l'azione: egli non è interessato a cose che non possono essere altrimenti da come sono (*Eth. Nic.* 6. 7. 1141b9-13). Quindi la saggezza differisce dalla scienza e dalla sapienza, che hanno per oggetto cose immutabili ed eterne. La parte razionale dell'anima è poi suddivisa in due parti: il *logistikón*, che presiede alla deliberazione, e l'*epistemonikón*, che si occupa delle verità eterne. Ciascuna di queste parti ha la *areté* sua propria: che per la prima è la saggezza, e per la seconda è la sapienza. Altre virtù dianoetiche si rivelano essere parti vuoti della *phronesis*, vuoti della *sophia*: la *sophia*, per esempio, consiste di *nous* più *episteme* (*Eth. Nic.* 6. 7. 1141b3-4).

La *sophia*, ci dice Aristotele, ha per oggetto cose divine, degne di essere onorate e non destinate all'utilizzo: è la virtù che fu praticata da filosofi celebri come Talete e Anassagora. Che cosa poi sia il *nous*, non è di chiarezza immediata: si tratta di una parola che spesso è adoperata per indicare l'intera dotazione intellettuale umana, designando la parte cognitiva della mente in opposizione a quella affettiva (cfr. *Eth. Nic.* 6. 1. 1139a1; 7. 2. 1139b5). Qui, tuttavia, sembra che stia a indicare la facoltà di intuire i primi principî della scienza teoretica: l'intellezione di verità necessarie non dimostrate, che costituisce la base dell'*episteme* (*Eth. Nic.* 6. 6. 1140b31-1141a9). È questa, in unione all'*episteme*, a costituire la *sophia*, che rappresenta la suprema conquista intellettuale per l'uomo.

L'*Etica* non precisa che cosa comporti l'*episteme* o scienza. Ciò è invece delineato, esplicitamente e per esteso, nei primi sei capitoli del libro I dei *Secondi analitici*. Aristotele muove dall'assunto che sapere che qualcosa è in un certo modo significa essere autenticamente a conoscenza della spiegazione per cui esso è così, ed essere consapevoli che non potrebbe essere altrimenti. Se la conoscenza consiste in questo, dice Aristotele, «sarà pure necessario che la scienza dimostrativa si costituisca sulla base di premesse vere, prime e immediate, più note della conclusione, anteriori a essa, e che siano cause di essa» (*An. post.* 1. 2. 71a20-22). Un corpus di conoscenze scientifiche è costituito da dimostrazioni. Una dimostrazione è un tipo particolare di sillogismo: un sillogismo le cui premesse possono farsi risalire a principi che sono veri, necessari, universali e intuiti immediatamente. Questi principi primi, autoevidenti, stanno alle conclusioni scientifiche nello stesso rapporto in cui gli assiomi stanno ai teoremi.

Rimane un problema irrisolto, nella spiegazione del sapere scientifico offerto dai *Secondi analitici*: tale resoconto non assomiglia affatto ai contenuti effettivi delle opere scientifiche redatte dallo stesso Aristotele. Intere generazioni di studiosi hanno tentato di trovare nei suoi scritti anche solo un esempio di sillogismo dimostrativo, ma invano. A dire il vero, i *Secondi analitici* non sono un trattato sul metodo scientifico, bensì un insieme di prescrizioni su come vada svolta un'esposizione scientifica⁵. Ma i trattati di Aristotele sono essi stessi espositivi, non metodologici, e neppure si avvicinano al modello presentato dai *Secondi analitici*.

Non è tuttavia solo il corpus delle opere di Aristotele a mancare di una scienza "aristotelica": in tutta la storia degli sforzi compiuti dal sapere, non si è mai dato un caso che corrispondesse perfettamente a una scienza siffatta. Molti degli esempi forniti da Aristotele sono tratti dall'aritmetica o dalla geometria, e il suo pensiero fu palesemente influenzato dai matematici del tempo. Quando, dopo la morte di Aristotele, Euclide espose la sua geometria assiomatizzata, sembrò che l'ideale scientifico dei *Secondi analitici* avesse finalmente trovato soddisfazione: ma dopo più di due millenni si scoprì che uno dei postulati di Euclide mancava della necessaria autoevidenza. Un destino analogo, nel XX secolo, toccò a Gottlob Frege, con il suo progetto di dare fondamenti assiomatici alla logica e all'aritmetica.

Nel XVII secolo, il tentativo da parte di Spinoza di assiomatizzare la filosofia stessa serví solo a mostrare che l'ideale sostenuto nei *Secondi analitici* non era che una fatua illusione.

La teoria epicurea della conoscenza.

In età ellenistica, la teoria della conoscenza finí per occupare in filosofia una posizione fondamentale, piú di quella che le avevano riservato tanto Platone quanto Aristotele. Fu Epicuro per primo a darle un nome, come branca distinta della filosofia. La chiamò «canonica», dalla parola greca *kanón*, che significa regolo o canna atta alla misurazione. Piú spesso che del termine «canone», tuttavia, Epicuro e altri filosofi di epoca ellenistica si servivano della parola *kriterion*. Secondo Epicuro, i tre «criteri» della verità sono le sensazioni, i concetti o anticipazioni (*prolepseis*) e i sentimenti.

La sensazione per Epicuro costituisce il fondamento della conoscenza; egli sosteneva una versione forte della tesi che i sensi sono infallibili rispetto agli oggetti loro propri. Tutto ciò è esposto con eleganza da Lucrezio:

Troverai che dai sensi per primi è stata prodotta
la nozione del vero, e che i sensi non si possono
confutare.
Infatti si deve trovare alcunché di maggiore
certezza,
capace di vincere da solo il falso con il vero.
Ma cosa si deve ritenere fornito di maggiore
certezza
che il senso? Forse la ragione nata da un senso
fallace
varrà a contestare i sensi, essa che ha origine tutta
dai sensi?
Se questi non sono veritieri, anche la ragione
diviene tutta mendace.
O potranno le orecchie redarguire gli occhi, o il
tatto
le orecchie? O il gusto della bocca smentirà il tatto,
o lo confuteranno le narici, o gli occhi ne
sveleranno l'errore?

(*De rer. nat.* 4. 478-489).

Come Aristotele, Lucrezio fa notare che, rispetto a un oggetto che gli è proprio, un senso non può essere corretto da un altro senso. Ma gli epicurei si spingono più in là di Aristotele quando affermano che un senso non può nemmeno correggere le sue stesse impressioni: ogni sensazione è egualmente affidabile, e per questo qualunque cosa appaia a un senso, in qualsiasi momento, è vera (*De rer. nat.* 4. 497-499; D.L., 10. 31).

Considerando tutte le apparenze come se fossero al medesimo livello, invece che classificarle in base alla loro affidabilità, gli epicurei escludono il metodo adottato da Aristotele per trattare impressioni sensibili fra loro in conflitto, come nel caso di una torre che a distanza appare rotonda, mentre da vicino si rivela quadrata. Essi affermano invece che in casi del genere abbiamo due sensazioni egualmente valide, ma impressioni di oggetti differenti. Sesto Empirico illustra in che modo Epicuro tratterebbe il problema, facendo appello alla spiegazione atomistica che questi dà della vista come incontro con una corrente di immagini che fluiscono da un oggetto visivo:

io non oserei dire che la vista suggerisce il falso per il fatto che a grande distanza essa vede la torre piccola e rotonda e a distanza accorciata la vede più grande e quadrata, ma direi piuttosto che la vista suggerisce il vero, perché l'oggetto sensibile, quando le appare piccolo e di una determinata figura, è realmente piccolo e di quella determinata figura per il fatto che i limiti appartenenti alle "immagini" vengono cancellati dal passaggio attraverso l'aria, e quando esso, invece, pare grande e di un'altra determinata figura, è realmente grande e di questa determinata figura, dal momento che il medesimo oggetto non può essere mai l'una e l'altra cosa insieme (S.E., *Adv. Math.* 7. 208).

L'impressione che comunemente abbiamo, secondo cui in casi del genere avremmo a che fare con due visioni diverse della medesima cosa, dice Epicuro, è dovuta non alla percezione, ma a una «credenza distorta». Egli tratta in modo simile anche altre obiezioni

all'infallibilità della sensazione – come i sogni e le allucinazioni. Quando Oreste pensò di vedere le Furie, non fu la sua vista a venire ingannata, perché le immagini che gli si presentavano erano autentiche; fu la sua mente a errare, scambiandole per corpi solidi (S.E., *Adv. Math.* 8. 63). Dobbiamo distinguere nettamente fra l'impressione sensibile (*phantastiké epibolé*) e la credenza che la accompagna, ma che ne è distinta (D.L. 10. 51).

Dunque le sensazioni, che sono i primi criteri della verità, a dispetto della loro infallibilità, non offrono che una base piuttosto esile su cui strutturare la nostra conoscenza. È necessario allora che ci volgiamo al secondo gruppo di criteri, cioè i concetti. Epicuro si serve della parola *prolepseis*, che spesso viene tradotta con «anticipazioni»: ma ciò è fuorviante, in parte perché fa pensare al pregiudizio, in parte anche perché suggerisce qualcosa che parrebbe esprimersi con un'intera proposizione, mentre invece la maggior parte degli esempi che ci vengono dati in proposito sono espressi da parole singole, come «corpo», «uomo», «vacca», «rosso». Un concetto è una nozione generale che indica quale tipo di cosa sia significata da una certa parola (che ovviamente può anche esprimersi in forma di frase o di parafrasi, del tipo «una vacca è un animale fatto così e così»). Il prefisso *pro-* in *prolepsis* sta a indicare che un concetto di X non consiste in un insieme di informazioni su X derivate dall'esperienza, ma piuttosto in una sorta di sagoma grazie alla quale noi riconosciamo in anticipo se un dato individuo che si presenta nell'esperienza è o non è X. I concetti non sono entità bisognose di dimostrazione: sono essi a venire impiegati quando si conduce una qualche dimostrazione (D.L. 10. 33, 38). Rimane peraltro oscuro, tanto in Epicuro quanto nei suoi seguaci, donde si originino i concetti. Non possono essere tutti il risultato dell'esperienza, dal momento che sono i concetti a provvedere i mezzi attraverso cui noi ordiniamo le sensazioni, che costituiscono la base dell'esperienza. Alcuni di essi, però, sembrano comunque risultare dall'esperienza – magari anche di un'esperienza mal interpretata, come nel caso del concetto di dio (Lucrezio, *De rer. nat.* 5. 1169-1171).

Sensazioni e concetti, per Epicuro, sono entrambi «evidenti» (e tali sono anche i sentimenti, che però verranno presi in considerazione in un altro contesto). È su questi elementi dotati di evidenza che

dobbiamo basare le nostre credenze su ciò che non è evidente. Noi cominciamo dai sensi, diceva Epicuro, e poi dobbiamo inferire ciò che non è evidente ragionando a partire da quanto essi attestano (D.L. 10. 39). Congetture e teorie sono false, se i sensi testimoniano contro di esse (D.L. 10. 50-51). Una congettura è vera se è confermata dai sensi; una teoria è vera se non è impugnata dai sensi (S.E., *Adv. Math.* 7. 213). L'ultima affermazione sembra peraltro sorprendente: non è forse possibile che più teorie, in conflitto fra loro, siano compatibili con l'evidenza? Gli epicurei ammettevano questa possibilità; ragion per cui Lucrezio ammette che vi possono essere diverse spiegazioni del moto delle stelle, proprio come diverse possono essere le ipotesi circa le cause della morte di un uomo che giace cadavere su un tavolo anatomico (*De rer. nat.* 6. 703-711). In un caso del genere, tutte le ipotesi debbono essere accolte: è probabile che ciascuna di esse sia vera in uno o nell'altro dei molti mondi che vi sono nell'universo, anche se non sappiamo quale sia quella vera nel nostro (*De rer. nat.* 5. 526-533).

La teoria stoica della conoscenza.

I primi stoici condividevano con gli epicurei un certo numero di presupposti circa la natura della conoscenza. Come loro, credevano che essa dovesse avere una base duplice, costituita da impressioni sensibili e infallibili, da una parte, e da concetti primitivi e acquisiti, dall'altra. Sul tema dei concetti, gli stoici si soffermano più degli epicurei, e rendono conto della loro origine in una maniera che somiglia da vicino a quella di Aristotele. Un uomo, alla nascita, è come un foglio di carta bianca, e quando sviluppa l'uso della ragione, ecco che su quella pagina vengono scritti dei concetti. I primi fra questi sono di origine sensibile: le esperienze individuali lasciano dietro di sé la memoria, e la memoria costruisce l'esperienza. Alcuni concetti vengono poi acquisiti grazie all'insegnamento o ideati in vista di uno scopo; altri sorgono naturalmente e spontaneamente, e sono questi a meritare il nome di *prolepsis* (LS 39e). Concetti di questo genere sono comuni a tutti gli esseri umani: il disaccordo nasce solo allorché vengono applicati a casi particolari, come quando una medesima azione è descritta da un uomo come coraggiosa e da un altro come folle (Epitteto, *Diatr.* 1. 22. 3).

Gli stoici hanno sviluppato una classificazione degli stati mentali assai più elaborata di quanto non abbiano mai fatto gli epicurei. Essi volevano proporre una teoria della conoscenza in grado di resistere alla sfida scettica. In aggiunta alle due disposizioni costituite dalla scienza (*episteme*) e dalla credenza (*doxa*), contrapposte già a partire da Platone, essi ne introdussero una terza, la comprensione (*katalepsis*) o assenso razionale⁶. Gli stoici, stando a quanto ci dice Sesto Empirico,

asseriscono che ci sono tre criteri tra loro reciprocamente connessi: la scienza, l'opinione e la comprensione, che occupa un posto intermedio tra le prime due; di questi tre criteri la scienza è la comprensione che è sicura e salda e che non è alterabile dalla ragione, l'opinione è, invece, l'assenso debole o fallace, e infine la comprensione è quella intermedia tra le prime due e s'identifica con l'assenso della rappresentazione comprensiva (S.E., *Adv. Math.* 7. 150-151).

Un nuovo elemento si aggiunge qui alla definizione della conoscenza scientifica: le argomentazioni razionali non possono alterarla. Questa intuizione pare corretta. Se affermo di sapere che *p*, sto affermando, fra le altre cose, che nessuno potrà (a buon diritto) convincermi di smettere di credere che *p*. Tale caso è diverso da quello in cui io credo che *p*, ma sono disposto a farmi convincere che non-*p*. Quest'ultima circostanza è ciò che si intende quando si dice che la credenza è un assenso debole. Ed è anche (possibile che sia) falso: non c'è nulla di assurdo nel dire «X crede che *p*, ma è falso che *p*»; mentre è assurdo dire «X sa che *p*, ma è falso che *p*». Il punto più interessante in questo passaggio è però la definizione dell'assenso razionale in termini di rappresentazione catalettica (*phantasia kataleptiké*), ovvero comprensiva.

«Rappresentazione» è un termine vasto, che concerne non solamente ciò che appare ai sensi, ma anche ciò che si candida a essere oggetto d'una credenza d'altro genere. Le «comprensioni», analogamente, possono derivare dai sensi o dalla ragione (D.L. 7. 52). Una rappresentazione non è la stessa cosa di una credenza: quest'ultima implica un elemento ulteriore, cioè l'assenso; l'assenso,

a differenza della rappresentazione, è qualcosa di volontario. Una rappresentazione è catalettica se è degna di assenso. La comprensione si trova dunque tra la scienza e la credenza in questo: diversamente dalla credenza, essa non è mai falsa, e diversamente dalla scienza, non comporta l'indisponibilità a mutare il proprio parere⁷.

Una rappresentazione catalettica, ci vien detto, è quella «determinata dall'esistente, conforme all'esistente stesso ed è impressa e stampata nell'anima» (D.L. 7. 46; Cicerone, *Acad.* 2. 77). Ben detto: è chiaro che una simile impressione (se così possiamo chiamarla) è degna di assenso. Un uomo saggio, diceva Zenone, non avrà mere credenze (Cicerone, *Acad.* 2. 77-78), e non c'è dubbio che ciò si verifichi, se il saggio concede il suo assenso solamente alle rappresentazioni catalettiche. Ma come faccio a sapere se una rappresentazione è catalettica o meno? Spetta forse alla rappresentazione essere tanto chiara e distinta da costringermi all'assenso, in maniera tale che non posso fare altro che credervi? Oppure essa possiede certe caratteristiche, che posso usare come criterio per decidere la concessione di un assenso che altrimenti avrei anche potuto rifiutare? Gli elementi di cui disponiamo non sono sufficienti per chiarire la questione, ma gli esempi rimasti ci offrono alcune indicazioni.

In primo luogo, ci vien detto che le impressioni di chi soffre di delirio o atabile non sono catalettiche. (A volte, anzi, gli stoici negavano che in tali casi si trattasse di impressioni autentiche, e preferivano chiamarle «rappresentazioni arbitrarie», cioè fantasmagorie; D.L. 7. 49-50). La loro rappresentazione «ha uno stimolo esterno e casuale, come accade a quelle persone [insane] che non possono darne una conferma sicura né vi danno l'assenso» (S.E., *Adv. Math.* 7. 247). Ma supponiamo che costoro vi diano l'assenso: chiaramente ciò non le rende catalettiche, dal momento che non sono vere, e solo una rappresentazione vera può essere catalettica. Quali sono però le regole epistemologiche violate da chi è in preda al delirio? Ebbene, forse gli insani non hanno esaminato il grado di dettaglio contenuto nella loro impressione: perché una seconda parte dell'informazione che ci viene data in proposito è che un'impressione catalettica deve avere un alto grado di contenuto cognitivo, in maniera tale che vi vengano riprodotte tutte le

caratteristiche del suo originale: «come i sigilli degli anelli imprimevano sempre con precisione sulla cera tutti i loro contrassegni, allo stesso modo anche quelli che cavano la comprensione dagli oggetti devono recepire tutte le proprietà di questi ultimi» (S.E., *Adv. Math.* 2. 750). Tuttavia, se le impressioni catalettiche sono quelle complete nei dettagli, esse dovranno essere assai poche e infrequenti.

Forse, potremmo congetturare, le impressioni catalettiche sono dotate di una speciale qualità persuasiva che le contraddistingue. Di fatto, gli stoici classificavano le impressioni, a seconda della loro persuasività, in quattro classi:

- (1) Persuasiva; per esempio, «È giorno», «Sto parlando».
- (2) Non persuasiva; per esempio, «Se fa buio, è giorno».
- (3) Persuasiva e non persuasiva insieme; per esempio, i paradossi filosofici.
- (4) Né persuasiva né non persuasiva; per esempio, «Il numero di tutte le stelle è dispari».

Tuttavia, la persuasività non è una garanzia di verità: che un remo immerso nell'acqua sembri piegato è abbastanza persuasivo, ma è un'impressione falsa: le cose non stanno così. Senza dubbio, un uomo che sia saggio resisterà alla tentazione di accogliere tutte le rappresentazioni persuasive, e restringerà il suo assenso a quelle che non sono solo persuasive, ma anche ragionevoli. Per cui, ci racconta Posidonio, oltre a presentare come criterio di verità le impressioni catalettiche, alcuni rappresentanti della Stoá antica identificavano come criterio la retta ragione (D.L. 7. 54).

La questione tuttavia si complica ulteriormente. In aggiunta alle impressioni catalettiche ci sono le impressioni ragionevoli. Uno stoico che, caduto nell'inganno tesogli da re Tolomeo IV Filopatore, aveva scambiato delle melagrane di cera per frutti veri, replicò di aver dato il proprio assenso non alla proposizione che erano melagrane, bensì alla proposizione che era ragionevole (*eulogon*)

credere che lo fossero. Un'impressione ragionevole, diceva, era compatibile con la falsità (D.L. 7. 177). Ma se è così, a quanto pare, l'accertamento del valore catalettico o meno di una rappresentazione non può dipendere dalla ragione. Gli esponenti della prima Stoá non ci sono ulteriormente d'aiuto nel determinare il carattere identificativo delle impressioni catalettiche.

La debolezza della posizione stoica fu smascherata da Arcesilao, che fu a capo dell'Accademia Nuova nell'ultima parte del III secolo. Egli contestò la definizione stoica di impressione catalettica come «qualcosa di impresso e stampato nell'anima da qualcosa che è esattamente identico a esso». Non potrebbe comunque esserci, domandava Arcesilao, un'impressione falsa indiscernibile da una vera? Zenone conveniva sul fatto che se un'impressione era tale per cui se ne poteva ammettere un'altra, falsa, esattamente simile a essa, allora (anche se vera) quell'impressione non poteva essere catalettica. Coerentemente con ciò, egli modificò la definizione di cui sopra, aggiungendovi: «e la rappresentazione è tale da non poter derivare da un oggetto che non esista» (Cicerone, *Acad.* 2. 77; S.E., *Adv. Math.* 7. 251). Ma non è chiaro come gli stoici potessero stabilire in quali casi fosse dato rinvenire tali segni distintivi inconfondibili, o ribattere all'istanza scettica secondo cui, ovunque ci fosse una rappresentazione vera, se ne poteva immaginare anche una replica falsa e indistinguibile da essa.

Lo scetticismo accademico.

Non sorprende che la teoria stoica della conoscenza venisse contestata da un'angolatura scettica. Sorprendente, però, era che la contestazione provenisse dall'Accademia, cioè dagli eredi di Platone: è sicuro infatti che il corpus platonico contiene parte della filosofia più dogmatica che mai sia stata inventata. I direttori dell'Accademia più tarda – Arcesilao e il suo successore Carneade – facevano tuttavia risalire la loro ascendenza ancora più indietro che a Platone. Si richiamavano cioè a Socrate, la cui tecnica di domanda e risposta era divenuta celebre per il modo in cui sgonfiava le false pretese di conoscenza (Cicerone, *De fin.* 2. 2). Socrate, per parte sua, non pretendeva di possedere alcuna conoscenza filosofica, né lasciò scritti di contenuto filosofico; tanto Arcesilao quanto Carneade lo seguirono in entrambi questi aspetti. Ma essi si spinsero

piú in là di lui, raccomandando uno scetticismo assai piú radicale: una sospensione della credenza riguardo non solamente ai temi filosofici, ma anche a quelli piú quotidiani.

Sebbene Arcesilao e Carneade non abbiano lasciato scritti, siamo ragionevolmente ben informati circa le loro dottrine filosofiche, perché Cicerone, che aveva avuto per insegnante Filone, discepolo di Carneade, era molto attratto dallo scetticismo accademico, e nei suoi *Academica* ha lasciato un vivace resoconto del botta-e-risposta interno al dibattito scettico. Da lui e da altre fonti apprendiamo che gli accademici prospettarono una batteria di argomenti per mostrare che non ci potevano essere impressioni infallibili.

Non vi è impressione vera che sorga dalla sensazione cui non si possa accostare un'altra impressione non-comprensiva e da essa indistinguibile. Ma se due impressioni sono indistinguibili, non è possibile che una di esse sia comprensiva e l'altra no. Pertanto nessuna impressione, anche se è vera, è comprensiva. Per illustrare questo argomento, si consideri il caso di due gemelli identici, Publio Gemino e Quinto Gemino. Se qualcuno, guardando Publio, pensa di guardare Quinto, ha un'impressione che corrisponde in ogni dettaglio a quella che avrebbe avuto se, di fatto, avesse guardato Quinto. Dunque, la sua impressione non è comprensiva; non corrisponde infatti alla clausola finale della definizione zenoniana: «di genere tale che non potrebbe derivare da ciò che non è» (Cicerone, *Acad.* 2. 83-85).

In replica a ciò, pare che gli stoici negassero la possibilità che si dia mai una coppia di oggetti perfettamente simili tra loro per ogni aspetto. Essi avanzarono così la tesi piú tardi nota come identità degli indiscernibili: non si danno due granelli di sabbia o due ciuffi di capelli che siano uguali in tutto e per tutto. Gli accademici protestarono che questa tesi era indimostrabile; ma certamente non era piú gratuita di quanto non lo fosse la loro affermazione secondo cui le impressioni vere sono *sempre* suscettibili di venir confuse con delle riproduzioni false.

Di fatto però, la risposta stoica sembra essere o superflua, o insufficiente, a seconda di come interpretiamo la sfida scettica. Se a impedire che un'impressione sia comprensiva basta che vi sia un'autentica possibilità di errore, allora per tutelare le impressioni

comprehensive lo stoico non ha bisogno di affermare che un'impressione vera non sarà mai, in alcun caso, sostituibile da una falsa: gli è sufficiente affermare che ci sono casi in cui è così. Sull'altro versante, se la mera immaginabilità di una riproduzione ingannevole è sufficiente a minare alla base la natura comprensiva di un'impressione, allora non sarà l'identità degli indiscernibili a poterla ripristinare. Io posso ben essere certo, al modo in cui si può essere certi di qualcosa, che è a te che sto parlando: ma non è forse pur sempre possibile immaginare che tu abbia un gemello identico, a me del tutto ignoto, e che io mi stia rivolgendo a lui, invece che a te?

Ci sono vari livelli di scetticismo. Scettico può essere semplicemente chi nega la possibilità di una conoscenza autentica (in qualche ambito di indagine, oppure in tutti). Uno scettico di questo tipo non ha bisogno di fare obiezioni al fatto che, su vari argomenti, si mantengano certe credenze, a patto che la persona che le conserva non pretenda che quelle credenze abbiano lo status di conoscenza scientifica. Anzi, quello scettico può benissimo avere a propria volta un insieme di credenze, compresa quella secondo cui qualcosa come la conoscenza scientifica non esiste. In ciò non vi è alcuna incoerenza, sempre che costui non pretenda appunto di *sapere* che non v'è conoscenza. Arcesilao si era spinto fino al punto di rimproverare a Socrate l'affermazione di sapere di non saper nulla (Cicerone, *Acad.* 1. 45).

Uno scettico più radicale, tuttavia, può mettere in questione non soltanto la possibilità della conoscenza, ma anche l'appropriatezza della nozione di credenza. Può raccomandare di astenersi non solamente dall'assenso deciso che caratterizza la certezza, ma anche dall'assenso provvisorio che caratterizza l'opinione. Sembra che Arcesilao sia stato uno scettico di questo tipo: sosteneva, a quanto ci racconta Cicerone (*Acad.* 1. 44; LS 68a), che «nessuno dovrebbe asserire o affermare qualcosa, o dargli il proprio assenso; al contrario, dovremmo frenare la nostra avventatezza e trattenerla da qualsiasi passo falso. Sarebbe infatti avventato approvare qualcosa di falso o di sconosciuto, e nulla è più deprecabile che consentire assenso e approvazione a una comprensione ormai trascorsa». Arcesilao si esercitava a offrire argomenti pro e contro qualsiasi tesi, come per favorire la sospensione dell'assenso da lui stesso

raccomandata (*De fin.* 5. 10). Gli studiosi sono incerti nello stabilire se i suoi argomenti fossero tutti puramente *ad hominem*, oppure se egli (in modo incoerente) affermasse la verità della propria posizione scettica⁸.

Secondo alcune delle fonti antiche a nostra disposizione, Carneade era invece uno scettico del tipo meno radicale: rifiutando la possibilità della conoscenza, egli accettava però che il sapiente potesse legittimamente attenersi alla mera credenza. I due accademici conducono il loro attacco a Zenone concentrandosi su punti diversi della sua dottrina. Zenone sosteneva che nessun uomo saggio si atterrebbe alla credenza pura e semplice, ma che, se questi confidasse solamente sulle impressioni comprensive, il suo assenso avrebbe in tutto valore di conoscenza. Arcesilao e Carneade concordano fra loro sul fatto che non esistono impressioni comprensive, e quindi nemmeno conoscenza; ma il primo ne conclude che il saggio non darà alcun assenso, mentre il secondo ne conclude che il saggio si atterrà alla mera credenza (Cicerone, *Acad.* 2. 148).

D'altro canto, per valutare la posizione di Carneade abbiamo bisogno di fare un'analisi più sottile dei fenomeni mentali studiati dal teorico della conoscenza. Anziché limitarci a distinguere fra rappresentazione e assenso alla rappresentazione, dobbiamo introdurre una nuova nozione, quella di impulso (*hormê*). Mentre l'assenso è volontario e può essere rifiutato, la rappresentazione, sappiamo, è al di fuori del nostro controllo. Ma la rappresentazione è seguita inevitabilmente dall'impulso, ed è possibile che si segua quest'ultimo anche senza dare quell'assenso mentale cui spetta di rinvenire la verità ed evitare la falsità (Plutarco, *Adversus Coloten* 1122; LS 69a; Cicerone, *Acad.* 2. 103-104; LS 69i).

Sembra che quest'ultima distinzione sia stata introdotta al fine di rispondere a un'obiezione comunemente sollevata contro lo scetticismo radicale: se lo scettico sospende il giudizio, ci si chiede come egli sia mai in grado di condurre una vita normale. Come potrà mai entrare in un bagno, se, per quanto ne sa, questo potrebbe nascondere un abisso? La risposta è che nel farlo egli non sta giudicando in modo avventato che si tratta di un bagno, ma è trascinato dal suo impulso di entrarvi. Nel trattare di questioni non

filosofiche, un sapiente può anche seguire i propri impulsi, tanto quanto può rispondere «sí» o «no» a certe domande.

Lo scetticismo pirroniano.

Nel I secolo a.C. si sviluppò una nuova scuola di scettici radicali, i quali guardavano agli accademici come a coloro che avevano annacquato la dottrina scettica in modi inaccettabili. Il fondatore di questa scuola fu Enesidemo, ma tanto lui quanto i suoi seguaci definivano «pirronismo» la loro versione dello scetticismo, mutuando il nome da Pirrone di Elide, un soldato dell'esercito di Alessandro Magno, che consideravano il loro padre fondatore. Enesidemo scrisse un libro, che è andato perduto, di discorsi pirroniani, in cui esponeva la differenza fra il suo scetticismo e quello dell'Accademia. Raccolse argomenti scettici del tipo di quelli che abbiamo incontrato nel corso di questo capitolo, e li raggruppò sotto dieci titoli, che divennero famosi come i «dieci Tropi» di Enesidemo. La conoscenza che ne abbiamo – così come molto di ciò che sappiamo dello scetticismo antico – ci proviene dagli scritti di Sesto Empirico, uno scettico pirroniano del II secolo d.C.

Sesto lasciò tre libri di *Schizzi pirroniani* e undici libri di un'opera intitolata *Contro i matematici*. In tali libri fanno la loro comparsa quasi tutti gli argomenti scettici basati sull'illusione, che poi sarebbero ritornati nella letteratura successiva, e molti altri ai quali nessuno si curò più di ricorrere. In Sesto troviamo così l'aspetto giallo causato dall'itterizia, l'immagine postuma che permane sulla pagina bianca anche dopo la cessazione dello stimolo che l'ha determinata, la visione distorta causata dalla pressione del globo oculare, riflessi di specchi concavi e convessi, vino che sembra acido al gusto dopo aver mangiato dei fichi e dolce dopo le noci, navi che all'orizzonte appaiono ferme, remi piegati nell'acqua, odori più pungenti nella stanza da bagno, i riflessi colorati sul collo dei piccioni, e, ovviamente, la nostra vecchia amica torre che in lontananza sembra rotonda mentre da vicino è quadrata.

La versione dello scetticismo professata personalmente da Sesto si rivela non poi così diversa dallo scetticismo accademico, come egli invece vorrebbe farci credere. A suo dire gli scettici, pur negando il loro assenso a tutto, possono ancora avere determinate visioni in merito non soltanto alle questioni percettive poste dalla vita

quotidiana, ma anche alle questioni filosofiche. Le opere di Sesto hanno valore per noi non perché egli imprima una svolta capace di rinnovare il dibattito intorno allo scetticismo, ma perché sono preziosissime fonti di informazione sul modo di ragionare dei primi scettici, che furono anche gli esponenti più originali di quella corrente. Sesto portò a conclusione quella tradizione scettica di cui egli stesso aveva registrato la cronaca.

Lo studio della teoria della conoscenza nell'antichità può insegnarci molto sulla natura della conoscenza e sui limiti dello scetticismo. Numerose intuizioni divennero parte del patrimonio di tutta la filosofia successiva: vi può essere conoscenza scientifica solo di ciò che è vero; la conoscenza è tale solo se può fare appello, implicitamente o esplicitamente, a qualche tipo di puntello cui sostenersi – che questo provenga dall'esperienza, dal ragionamento o da qualche altra fonte; e chi pretende di avere davvero conoscenza dev'essere risoluto nell'escludere la legittima possibilità di convertirsi, in un momento successivo, a una prospettiva diversa.

Tuttavia, l'epistemologia antica è tormentata da due fallacie, che sono diverse ma fra loro correlate. Entrambe sono generate da un fraintendimento della verità per cui qualunque cosa sia conoscenza dev'essere vera. La prima di tali fallacie perseguita la teoria della conoscenza in età classica, fino ai tempi di Aristotele; l'altra invece perseguita la teoria della conoscenza di età ellenistica e imperiale.

La prima fallacia consiste in questo. L'affermazione «Qualunque cosa sia conoscenza dev'essere vera» può essere interpretata in due modi diversi:

(1) Necessariamente, se p è conosciuto, p è vero;

oppure:

(2) Se p è conosciuto, p è necessariamente vero.

L'asserto (1) è vero, ma il (2) è falso. È una verità necessaria che, se so con certezza che tu sei seduto, allora sei seduto; ma se pure so

con certezza che sei seduto, il fatto che tu sia seduto non costituisce una verità necessaria: infatti puoi alzarti in qualsiasi momento. Platone e Aristotele sembrano ripetutamente considerare (2) come se fosse indistinguibile da (1). Una volta stabilita la necessaria correlazione fra conoscenza e verità – sembrano pensare –, solo ciò che è necessario può essere conosciuto. Dall'accettazione di (2) scaturisce la costruzione della teoria delle idee eterne e immutabili, nonché l'irrealizzabilità dell'ideale aristotelico di scienza.

Se, qualunque cosa essa sia, la conoscenza dev'essere vera, può sembrare allora che la conoscenza consista nell'esercizio di una facoltà che non può errare. Questa è la forma assunta dalla fallacia ai tempi dell'ellenismo. Gli epicurei e gli stoici, a differenza di Platone e di Aristotele, sono disposti a tollerare un sapere che non sia conoscenza esclusiva di verità eterne, ma anche di contingenze mondane: come il fatto che Dione adesso stia camminando. Ma tutto ciò, affermano, è possibile solamente se disponiamo di facoltà – che si tratti del senso, oppure della ragione – in grado di compiere operazioni senza sbagliare. La fallacia ellenistica non è che l'immagine speculare della fallacia classica. Poniamo che *F* stia a indicare una qualche facoltà; è vero allora che

È impossibile, se *F* sa che *p*, che *F* abbia errato.

Ma non è lo stesso – né è vero – dire che

Se *F* sa che *p*, allora per *F* errare era impossibile.

La fallacia epistemologica, tanto nella sua forma classica quanto in quella ellenistica, avrebbe proiettato lunghe ombre sul corso storico della filosofia.

1 In questo contesto il termine non andrà dunque inteso nell'accezione di «filosofia della scienza», che ne è il significato probabilmente più familiare al lettore di lingua italiana, mentre l'inglese *epistemology* indica in primo luogo «the study of knowledge and justified belief» (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*, a.v.) [N.d.T.].

2 D.L. 9. 51; DK 80 A20. Si veda J. BARNES, *The Presocratic Philosophers* cit., vol. II, p. 243.

3 L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche* cit., pp. 46-47.

4 La negazione di tutto ciò è stata definita da Peter Geach «fallacia socratica» (P. GEACH, *God and the Soul*, Routledge, London 1969, p. 40).

5 Si veda in proposito J. BARNES, *Aristotle's Theory of Demonstration*, in J. Barnes, M. Schofield e R. Sorabji (a cura di), *Articles on Aristotle. I: Science*, Duckworth, London 1975.

6 Sono queste le traduzioni italiane con cui viene abitualmente reso il termine stoico *katalepsis* [N.d.T.].

7 Così Frede, *CHHP*, pp. 296 sgg.

8 Si veda M. Schofield, in *CHHP*, p. 334.

Capitolo quinto

Come accadono le cose: la fisica

Nei capitoli precedenti abbiamo visto come i pensatori greci, da Talete a Platone, abbiano sviluppato un'immagine piuttosto articolata dell'universo in cui viviamo. Anche se di grande interesse storico, le loro teorie fisiche sono però state superate dal progresso della scienza, e non sono più in grado di fornirci delle valide spiegazioni sul mondo. Stessa cosa si dica per l'immagine aristotelica dell'universo; ma oltre a una speculazione fisica, Aristotele ha offerto, in misura assai più vasta rispetto a qualunque dei suoi predecessori, un esame filosofico dei concetti che le sono sottesi, e che costituiscono la base per molte spiegazioni fisiche di vario tipo. La sua filosofia della fisica, diversamente dal suo sistema fisico vero e proprio, contiene molti aspetti tuttora di notevole interesse.

La seconda delle categorie elencate da Aristotele è la categoria della quantità; è quella che risponde alla domanda: «quanto è grande?», per la quale Aristotele ha in mente risposte del tipo «lungo quattro piedi», «alto sei piedi» (*Cat.* 4. 1b28). Vi sono due tipi di quantità, ci dice Aristotele: quantità discrete e quantità continue. Una quantità discreta sarebbe, per esempio, un esercito di mille uomini (cfr. *Metaph.* Δ 13. 1020a7); come esempi di quantità continue ci vengono proposte le linee, le superfici, i corpi, il tempo e lo spazio (*Cat.* 6. 4b20 sgg.). La trattazione che Aristotele fa del problema del *continuum* e delle quantità continue è fondamentale per la sua filosofia della fisica, e la prima parte di questo capitolo sarà dedicata appunto a questi argomenti.

Il continuo.

All'inizio del libro VI della *Fisica*, Aristotele introduce tre termini che indicano relazioni diverse fra entità quantificate: queste ultime

possono essere successive (*ephexês*), adiacenti (*hama*) oppure continue (*synechês*). Due enti sono successivi se fra loro non c'è nulla che sia del loro stesso genere. Dunque, due isole di un stesso arcipelago sono successive se fra esse vi è solamente il mare, e due giorni sono successivi se fra essi non c'è alcun giorno, ma solo la notte. Due enti sono invece adiacenti, dice Aristotele, se hanno gli estremi in contatto fra loro, e sono continui se i loro estremi sono uno, cioè coincidono (*Phys.* 231a18-25). Egli si serve di queste definizioni come base per sostenere l'argomento secondo cui un *continuum* non può essere composto di atomi indivisibili.

Una linea, per esempio, non può essere composta da punti, che sono privi di estensione. Poiché un punto non ha parti, non può avere un limite che sia distinto da esso: due punti quindi non possono essere né adiacenti né continui. Se si dice che il limite del punto è identico al punto stesso, allora due punti che fossero continui sarebbero un unico e medesimo punto. E i punti non possono nemmeno essere successivi l'uno all'altro: fra due punti qualsiasi collocati su una linea continua è sempre possibile trovarne altri che stiano sulla medesima linea (*Phys.* 6. 1. 231a29-b15).

Un modo simile di ragionare, dice Aristotele, si applica all'estensione spaziale, al tempo e al movimento: tutte e tre queste cose sono *continua* dello stesso tipo. Il tempo non può essere composto di istanti indivisibili, perché fra due istanti qualsiasi c'è sempre un lasso di tempo; e ancora, un atomo di movimento, se esistesse, di fatto dovrebbe essere un momento di quiete.

La divisibilità, invero, è una caratteristica che definisce la quantità o la grandezza, e nel lessico dei termini filosofici che Aristotele dà nel libro Δ della *Metafisica* (*Metaph.* Δ 1020a7) la nozione è definita in questo modo: «Quantità si dice ciò che è divisibile in parti immanenti e delle quali ciascuna è per propria natura qualcosa di uno e di determinato». Si tratterà di indagare, nel prosieguo, a che cosa equivalga l'espressione «essere qualcosa di uno e determinato».

Pertanto, punti o momenti indivisibili mancherebbero di grandezza, e una somma di grandezze uguali a zero, per quanto ripetuta, non potrebbe mai dar luogo a una qualche grandezza. Anche per un'altra strada, dunque, giungiamo alla conclusione che una quantità continua non si compone di elementi unitari indivisibili. Se

una grandezza può solamente essere suddivisa in altre grandezze, e ogni grandezza dev'essere divisibile, ne segue che ogni grandezza è divisibile all'infinito.

La nozione aristotelica di divisibilità all'infinito non è facile da cogliere, e il filosofo era pienamente consapevole di ciò. Nel *De generatione et corruptione* egli enumera per esteso una serie di obiezioni alla sua tesi, e suggerisce che fu appunto quella la linea argomentativa che aveva condotto Democrito a sposare l'atomismo. Il ragionamento procede così.

Ammettiamo che la materia sia divisibile all'infinito, e supponiamo inoltre che tale divisione sia stata eseguita – perché se la materia è autenticamente divisibile in questo modo, in tale supposizione non vi sarà nulla di incoerente. Qual è la dimensione dei frammenti che risultano da questa divisione? Se essi hanno in generale una qualche grandezza, sulla base dell'ipotesi della divisibilità infinita sarebbe allora possibile suddividerli ulteriormente; dunque tali frammenti devono essere privi di estensione, come un punto geometrico. Ma qualunque cosa possa venire suddivisa, può anche essere riassembleta: se seghiamo un ceppo in molti pezzi, anche se si tratta di pezzi minuscoli come la segatura, possiamo comunque rimettere insieme quei frammenti fino a ricomporre un ceppo della stessa misura. Se però i nostri frammenti sono privi di grandezza, come potranno mai venire addizionati fra loro fino a costituire la porzione estesa di materia che avevamo all'inizio? La materia non può consistere di meri punti geometrici, nemmeno di un numero infinito di essi, e così dobbiamo concludere che la divisibilità giunge a un termine, e anche i più minuscoli frammenti possibili debbono essere corpi dotati di misura e di figura (*De gen. et corr.* 1. 2. 316a14-317a3).

In molti luoghi della sua opera Aristotele si accinge a rispondere a questa difficoltà (*Phys.* 3. 6. 206a18-25; 7. 207b14). «Divisibile all'infinito», egli sostiene, significa «infinitamente divisibile», e non già «divisibile in un numero infinito di parti». Quale che sia il numero di volte in cui una grandezza è stata suddivisa, essa può sempre venire suddivisa ulteriormente. Essa è infinitamente divisibile nel senso che non c'è termine alla sua divisibilità. Il *continuum* non è affatto costituito da un numero infinito di parti; e

infatti Aristotele considerava incoerente l'idea di un numero infinito in atto. L'infinito, dice, ha solamente un'esistenza potenziale (*Phys.* 3. 6. 206a18).

Tutto ciò costituisce una risposta corretta all'argomento democriteo. Ma ad Aristotele non basta: vuole strafare. Eccolo allora presentare una distinzione fra diversi tipi di potenza. Un blocco di marmo ha la potenza di diventare una statua: quando ciò si realizzi, la statua sarà lí, tutta in una volta. Ma le parti in cui è possibile suddividere un lasso di tempo o una serie possiedono una potenzialità di tipo diverso. Non possono essere tutte lí in una volta: quando mi sveglio, il giorno già contiene in anticipo sia il mattino sia il pomeriggio, ma essi non possono verificarsi contemporaneamente.

Quest'ultima mossa sembra tuttavia poco accorta, e per vari motivi. Prima di tutto, Aristotele sta difendendo una tesi relativa al *continuum* in generale: sembra perverso difenderla facendo appello a una proprietà che può essere peculiare d'una forma particolare di continuo, cioè il tempo. Secondariamente, l'argomento in favore della infinita divisibilità del continuo non riguarda il procedimento di suddivisione. Democrito, nell'argomento che Aristotele gli attribuisce, dice che se qualcosa è infinitamente divisibile, non importa che la divisione possa venire eseguita simultaneamente: la questione è se il risultato di tale divisione sia qualcosa che può concepirsi senza contraddizione (*De gener. et corr.* 1. 2. 316a18). In terzo luogo, la contrapposizione con la potenza di produrre una statua è una falsa pista.

In uno dei suoi sonetti, Michelangelo fa una vigorosa evocazione delle potenzialità implicite in un blocco di marmo:

Non ha l'ottimo artista alcun concetto
Ch'un marmo solo in sé non circoscriva
Col suo soverchio, e solo a quello arriva
La man che ubbidisce all'intelletto¹.

Il simultaneo attualizzarsi, da un singolo blocco di marmo, di tutti i concetti scaturiti nelle menti di tutti i piú grandi scultori sarebbe impossibile tanto quanto lo è la simultanea attualizzazione di tutte le parti del *continuum*. In generale, costituisce una fallacia desumere da

(1) È insieme possibile che p e possibile che q

che

(2) È possibile che insieme p e q ,

e per constatarlo non si ha che da osservare il caso in cui « q » corrisponde a «non p ». Dunque, per rispondere a Democrito, Aristotele non ha bisogno di introdurre la sua distinzione tra potenze che possono passar simultaneamente all'atto e potenze che non possono farlo. È sufficiente notare (e Aristotele lo fa: *De gener. et corr.* 1. 2. 317a8) che c'è una differenza fra dire che tutto ciò che è continuo può essere diviso in *uno qualsiasi* dei suoi punti e dire che tutto ciò che è continuo può essere diviso in *tutti* i suoi punti.

Ma dovremmo guardare meglio al sonetto sopra citato. Mentre la mano e l'intelletto di Michelangelo non avevano rivali quanto a capacità di realizzare le potenzialità del marmo, si può invece mettere in dubbio che la sua composizione poetica mostri una comprensione filosofica adeguata della natura della potenza. È chiaro che egli pensa alle statue potenziali come a realtà umbratili, che già sono presenti in qualche modo misterioso e indistinto all'interno del marmo non ancora sbozzato. Se però si concepiscono tali potenzialità al modo di attualità umbratili, sembra che sia possibile conteggiarle e operare una quantificazione su di esse. In tal caso, qualunque cosa sia infinitamente divisibile dovrebbe possedere un numero infinito di parti. Ma bisogna resistere alla tentazione di pensare alla potenza in questo modo, sia nel caso di Michelangelo, sia in quello di Democrito.

Aristotele: il luogo.

La quinta delle categorie di Aristotele è il luogo, che risponde alla domanda «dove?»; una tipica risposta a essa è «nel Liceo» (*Cat.* 4. 2a1). Di questa categoria, nel trattato sulle *Categorie* non ci vien detto nulla di più; ma il libro IV della *Fisica* contiene sei capitoli dedicati al luogo (un tema difficile, ci dice Aristotele, a proposito del quale non ha potuto trovare aiuto nei suoi predecessori; *Phys.* 4.

1. 208a32-33). Ogni corpo, almeno *prima facie*, si trova in un qualche spazio, e può muoversi da un luogo all'altro. Il medesimo luogo può essere occupato in tempi diversi da corpi diversi, al modo in cui un fiasco può contenere prima acqua e poi aria. Dunque, il luogo non può essere identificato con il corpo che lo occupa (*Phys.* 4. 1. 208b29-209a8). Ma allora, di che cosa si tratta?

La risposta cui alla fine perviene Aristotele è che il luogo di una cosa è il primo limite immobile di quel che la contiene. Pertanto, il luogo di un litro di vino è la superficie interna del fiasco che lo contiene – ammesso che il fiasco sia fermo. Ma che succede se supponiamo che il fiasco sia in movimento, magari trovandosi su una barchetta che galleggia seguendo la corrente di un fiume? In quel caso, anche il vino si muoverà da un luogo a un altro, e lo spazio da esso occupato dev'essere dato specificandone la posizione, in relazione alle sponde immobili del fiume (*Phys.* 4. 5. 212a15). Così si dica anche di un albero cresciuto in un ruscello e circondato da acqua corrente: il suo luogo è stabilito dal letto immobile del corso d'acqua nel quale è radicato².

Come risulta con chiarezza da questi esempi, per Aristotele una cosa non si trova solamente nel luogo definito dal suo immediato contenente, ma anche in ciò che contiene quel contenente. Per cui, proprio al modo in cui un bambino potrebbe scrivere il proprio indirizzo così: «1 High Street / Oxford / Inghilterra / Europa / Pianeta Terra / Universo», così Aristotele dice: «Tu sei ora nel mondo perché sei nell'aria, e l'aria è nel mondo e tu sei nell'aria perché sei nella terra; e ugualmente in questa, in quanto sei in questo luogo, che non avvolge nient'altro che te» (*Phys.* 4. 2. 209a34-b1). L'universo è il luogo che è comune a ogni cosa.



10. *Alessandro Magno e Aristotele*, miniatura.

L'immaginazione medievale mostra qui Alessandro Magno nel ruolo di assistente di Aristotele, il quale esplora il fondo del mare in una campana di vetro.

Se essere in un luogo significa essere in un contenente, ne segue che l'universo non è affatto in un luogo; e tale conclusione è tratta dallo stesso Aristotele: «l'universo non è in un luogo. Ciò che infatti è in un luogo, è qualcosa, e deve esistere qualcos'altro che lo contiene, oltre a ciò. Mentre lungo l'universo o il tutto, non esiste nulla oltre l'universo, e perciò ogni cosa è nel mondo, giacché il mondo è certo il tutto» (*Phys.* 4. 5. 212b14-18). E se l'universo non è in un luogo, esso non può muoversi da un luogo a un altro.

È chiaro che il luogo, così com'è descritto da Aristotele, è assai differente dallo spazio, quale è stato spesso concepito a partire da Newton, come un'estensione infinita o come una sorta di intelaiatura del cosmo. Lo spazio newtoniano esisterebbe indipendentemente dal fatto che l'universo materiale sia stato creato o meno. Per Aristotele, invece, se non ci fossero corpi non ci sarebbe luogo; può comunque esserci un *vacuo*, cioè uno spazio vuoto privo di corpi, ma solamente se tale spazio è delimitato da corpi in atto (*Phys.* 4. 1. 208b26). Il suo concetto di luogo, pertanto, può evitare le difficoltà che hanno condotto filosofi come Kant a negare la realtà dello spazio. Tuttavia, Aristotele aggiunge al suo concetto di base un elemento piuttosto significativo, che è irrimediabilmente anacronistico: la nozione di luogo naturale.

In un cosmo ordinato, riteneva Aristotele, ciascuno dei quattro elementi – terra, aria, fuoco e acqua – occupava un luogo naturale, che esercitava un influsso causale su di essi: l'aria e il fuoco erano portati per natura a salire verso l'alto, l'acqua e la terra a scendere verso il basso. Ciascuno di questi movimenti era naturale per il suo elemento; erano possibili anche altri moti, ma in quanto «violenti». Nell'universo, quale noi lo troviamo, questi moti naturali sono ostacolati da vari fattori, sicché sono poche le cose che si trovano attualmente nel luogo naturale loro proprio; ma l'effettiva distribuzione in cui si trovano gli elementi va spiegata, *inter alia*, con la loro tendenza a cercare di raggiungere il loro luogo naturale: il luogo in cui per essi è meglio stare (*Phys.* 4. 1. 208b9-22). Noi serbiamo un residuo della distinzione aristotelica fra moti naturali e moti innaturali quando contrapponiamo la morte naturale alla morte violenta. Nessuno dei moderni ammiratori di Aristotele, però, difende ancora questa visione un po' classista dell'universo, in cui ciascun elemento sa qual è il suo posto ed è felicissimo di starsene nella collocazione che la natura gli ha assegnato.

Aristotele: il movimento.

Il modo in cui Aristotele rende fondamentalmente conto del movimento, comunque, non è viziato dall'antiquata teoria cui era annesso: esso anzi costituiva una delle parti più sottili della sua filosofia della fisica. «Movimento» (*kinesis*) era per lui un termine ampio, inclusivo dei mutamenti che avvengono in molte categorie diverse, come la crescita di misura o il mutamento di colore (*Phys.* 3. 1. 200b32). Il movimento da un luogo a un altro tuttavia – cioè il movimento locale – offre un paradigma che può essere adoperato per esporre il complesso della sua teoria.

La definizione di movimento che Aristotele presenta nel libro III della *Fisica* non è, a un primo sguardo, molto illuminante: il movimento, dice, è «l'atto di ciò che esiste in potenza, in quanto tale» (cioè in quanto esiste in potenza) (*Phys.* 3. 1. 201a11). Cerchiamo di esplicitarne il contenuto. Se un corpo X ha da muoversi dal punto A al punto B, deve essere in grado di farlo: quando è in A, esso è solo potenzialmente in B. Quando tale potenza è stata realizzata, allora X è in B. Ma a quel punto X è in quiete, e non in movimento. Così, il movimento da A a B non è

semplicemente l'attuazione di un potenziale presente in A – quello di essere in B. Diremo allora che si tratta di un'attuazione parziale di quella potenzialità? Ma non sarà nemmeno quello, perché di un corpo che staziona tra A e B si potrebbe dire che abbia attuato in modo parziale quella potenza. Dobbiamo dire piuttosto che si tratta dell'attuazione di una potenza che ancora si sta attuando: ed è a questo che corrisponde la definizione aristotelica. Mentre è in A, quel corpo ha di fatto due potenze differenti: una potenza di essere in B e una potenza di muoversi verso B. Per chiarire questo punto, Aristotele adduce altri esempi di *kinesis*: il riscaldamento graduale di un corpo, la scultura di una statua, la guarigione di un paziente, la costruzione di una casa (*Phys.* 3. 1. 201a10-15).

Il movimento, dice Aristotele, è una nozione difficile da cogliere, e questo perché è come se fosse a metà strada fra pura potenza e puro atto. Egli riassume la sua esposizione con uno slogan, dicendo che il movimento è un atto incompiuto o imperfetto di una potenza imperfetta (*Phys.* 3. 2. 201b31). Essere in B sarebbe la perfezione dell'atto; muovere verso B è l'atto imperfetto. La potenza di trovarsi in B è la perfezione della potenza; la potenza di muovere verso B è la potenza imperfetta.

Il movimento è un *continuum*: una pura e semplice serie di posizioni fra A e B non costituisce un movimento da A a B. Se X ha da muoversi da A a B, deve passare attraverso ogni punto intermedio fra A e B; ma passare per un punto non è la stessa cosa che essere stazionari in quel punto. Aristotele afferma che tutto ciò che è in movimento, già lo era nell'istante precedente. Se X, spostandosi da A a B, passa attraverso il punto intermedio K, deve già essere passato in precedenza attraverso un punto J che sta a metà strada fra A e K. Ma per quanto sia breve la distanza fra A e J, anch'essa è divisibile: e così via all'infinito. Qualunque sia il punto verso cui X si sta muovendo, ci sarà un punto precedente in cui esso già era in movimento (cfr. *Phys.* 6. 5. 236b33-35). Ne segue che non c'è qualcosa come un primo istante del movimento.

La disamina aristotelica del movimento è calata all'interno di un'accurata discussione circa le proprietà semantiche dei verbi greci. Diversamente dal greco, l'inglese dispone di una speciale forma «continua» in ogni tempo verbale. La differenza fra *he runs*

(in italiano «egli corre») e *he is running* («egli sta correndo») in inglese dovrebbe essere chiara. Così si dica pure della differenza fra una frase come *Whatever moves has moved before* («tutto ciò che si muove, prima si era già mosso» – il che non è pacifico) e l'altra frase *Whatever is moving has been moving before* («tutto ciò che è in movimento, già prima lo era» – il che è vero). In greco, Aristotele deve faticare un po' per chiarire che sta parlando non del primo caso (vale a dire, di ciò che ha facoltà di muoversi), ma del secondo (vale a dire, di ciò che sta muovendosi in questo istante). Egli tuttavia non si limita a sostenere che tutto ciò che è in movimento in un dato istante già lo era nell'istante precedente, ma afferma anche che ciò che è in movimento *si è mosso* in precedenza (*Phys.* 6. 237b5).

Per Aristotele, ci sono verbi che significano *kineseis* (movimenti) e altri che significano *energeiai* (atti) (*Metaph.* Θ 6. 1048b18-36). *Kinesis*, come è stato detto, comprende non solo il movimento, ma molti tipi diversi di mutamento e di produzione: Aristotele adduce come esempi in proposito l'imparare qualcosa, il costruire una determinata casa, il camminare in direzione di un certo posto. Come esempi di *energeiai* egli cita invece il vedere, il sapere e l'essere felici. Distingue poi fra queste due classi verbali mediante sottili precisazioni linguistiche.

I verbi del primo tipo stanno a indicare attività che sono imperfette in questo senso: posto che φ sia un verbo che indica una di quelle attività, se sto φ -ando, ancora non ho φ -ato (se sono ancora intento alla costruzione di questa casa, ancora non l'ho costruita, e così via). Le attività da essi significate sono attività che richiedono tempo (*Eth. Nic.* 10. 4. 1174b8). Le attività o i risultati del secondo tipo, per altro verso, non *richiedono* del tempo, ma piuttosto *durano* o continuano nel tempo. Una *kinesis* può essere più lenta o più veloce, e può essere portata a compimento oppure interrotta; non così un'*energeia*. Posso imparare qualcosa rapidamente, ma non posso saperla rapidamente; posso venire interrotto mentre la imparo, ma non mentre la so (*Eth. Nic.* 10. 4. 1173a33; *Metaph.* Θ 6. 1048b19).

Le *energeiai* come l'atto del sapere indicano degli stati. Accanto a tali stati, come la conoscenza, ci sono poi *energeiai* seconde – o atti

secondi – che sono l’esercizio di tali stati. Abbiamo pertanto una sequenza triadica: imparo il greco / so il greco / parlo il greco. Gli atti secondi hanno alcuni caratteri propri del movimento e alcuni caratteri peculiari dell’atto: parlare il greco non è un processo imperfetto in direzione di una meta, al modo in cui lo è imparare il greco; d’altra parte, è un processo che può venire interrotto, cosa che non può accadere alla conoscenza del greco.

La classificazione aristotelica può essere vista come uno studio su ciò che i grammatici chiamano l’*aspetto* dei verbi che, in greco, spesso è inestricabilmente connesso al *tempo* verbale. Ci serviamo ancora della terminologia aristotelica quando distinguiamo, per esempio, fra il tempo imperfetto (che ci dice ciò che *stava accadendo*) e il tempo perfetto (che ci dice ciò che *è stato compiuto*). Ci siamo già imbattuti nella trattazione aristotelica della temporalità verbale, quando nel capitolo III abbiamo studiato il modo in cui egli tratta le proposizioni al passato e al futuro nel *De interpretatione*. È ora opportuno volgersi alla trattazione esplicita del tema del tempo che Aristotele fa nella *Fisica* (*Phys.* 4. 10-14).

Aristotele: il tempo.

Per Aristotele estensione, movimento e tempo sono tre *continua* fondamentali, che stanno in un’intima e ordinata relazione fra loro. Il suo paradigma del mutamento è il movimento locale, cioè il movimento che copre una distanza: il movimento acquisisce la propria continuità dal *continuum* dell’estensione spaziale. Il tempo, a sua volta, deriva la propria continuità dalla continuità del movimento (*Phys.* 4. 11. 219a10-14). Dunque, la spiegazione che Aristotele dà del tempo è subordinata alla spiegazione da lui fornita del movimento. La definizione formale che egli offre del tempo, infatti, è questa: il tempo è «il numero del movimento secondo “prima” e “dopo”» (*Phys.* 4. 11. 219b1).

È chiaro che il movimento e il tempo sono strettamente collegati; ma non si potrebbe mettere in questione la priorità che Aristotele conferisce al movimento? I moti, e i mutamenti di ogni tipo, senza il tempo sono chiaramente impossibili. Se X deve muovere da A a B, deve *prima* essere in A e *poi* essere in B, e ogni mutamento deve implicare uno stato *precedente* e uno stato *successivo*. Ma il tempo è impossibile senza il movimento? Non possiamo concepire un

universo statico, o addirittura vuoto, che dura per un periodo di tempo piú o meno lungo?

Aristotele riteneva di no: dove non c'è il movimento, non c'è nemmeno tempo (*Phys.* 4. 11. 219a1). Non che il tempo sia identico al movimento: i movimenti sono movimenti di cose particolari, e diversi tipi di mutamento sono movimenti di diverso tipo, mentre il tempo è universale e uniforme. E ancora, i movimenti possono essere piú rapidi o piú lenti; non cosí il tempo. Infatti, è in base al tempo che i movimenti impiegano a compiersi che si determina la loro velocità (*Phys.* 4. 10. 218b9; 14. 223b4). Nondimeno, dice Aristotele, «percepiamo simultaneamente movimento e tempo» (*Phys.* 4. 11. 219a4).

Noi diciamo quanto tempo è passato osservando il processo di un qualche mutamento. Al giorno d'oggi, scopriamo che ora è, e dunque che cosa sia il tempo, riscontrando quale sia il punto raggiunto dalle lancette nella loro rotazione intorno al quadrante dell'orologio. Osservazioni analoghe possono farsi su tutti quei procedimenti che vengono usati per misurare il tempo negli orologi a polvere o nelle clessidre. Ancor piú importante, per Aristotele, è che misuriamo giorni, mesi e anni osservando il sole, la luna e le stelle, e seguendo il corso dei loro spostamenti celesti.

In un percorso, la parte che è piú vicina al punto di partenza viene prima di quella che è piú vicina alla fine. Questa relazione spaziale fra ciò che è piú vicino e ciò che è ulteriore sta alla base della relazione che, nel movimento, vi è fra prima e dopo; e questi sono appunto il «prima» e il «dopo» che compaiono nella definizione aristotelica del tempo. Sono il *prima* e il *dopo* del movimento a determinare il *precedente* e il *successivo* nel tempo. Pertanto l'ordine temporale, per come lo vede Aristotele, deriva dall'ordine, in ultima analisi spaziale, di tratti di movimento.

Quando Aristotele dice che il tempo è il numero del movimento, tale modo di ordinare è senza dubbio una delle cose che ha in mente; possiamo elencare porzioni di movimento ordinandole in questo modo: prima, seconda, terza, e cosí via. Ma è ben possibile che Aristotele pensasse anche alla numerazione cardinale, oltre che a quella ordinale, dal momento che il tempo contiene tanto un elemento metrico quanto un elemento topologico. Spesso ci capita

di dire non solo che A è arrivato al traguardo prima di B, ma anche *di quanto*. Ciò sembra implicito quando Aristotele spiega che, parlando di «numero», egli intende ciò che viene contato, e non l'unità tramite cui contiamo (*Phys.* 4. 11. 219a9). Per rendere esplicito tutto questo, avrebbe potuto aggiungere alla sua definizione che il tempo è una numerazione non solo rispetto a ciò che viene prima o dopo, ma anche rispetto a ciò che è più veloce o più lento. Anche perché, come prova dell'universalità del tempo, egli adduce il fatto che qualunque mutamento può essere misurato in termini di velocità (*Phys.* 4. 222b30).

Qual è la relazione fra il tempo che compare nella definizione di Aristotele (le successioni di prima e poi) e quello che è espresso dai tempi verbali (passato, presente e futuro)? Aristotele connette i due aspetti mediante il concetto dell'«adesso» (*to nyn*).

Noi parliamo di “prima” e “dopo” in relazione alla distanza dall'“adesso” presente, e l'“adesso” è il limite del passato e del futuro. [...] (Ma in modo contrario si dice “prima” in rapporto al tempo passato o a quello futuro. In effetti, nel passato diciamo “prima” per ciò che è più lontano rispetto all'“adesso” presente, “dopo” per ciò che è più vicino; mentre “prima”, nel futuro, è ciò che vi è di più vicino al presente, “dopo” ciò che vi è di più lontano) (*Phys.* 4. 14. 223a5-14).

Aristotele parla con frequenza dell'«adesso». Sembra usare questo termine con due intenti diversi: uno, l'uso più naturale, per indicare il tempo presente; un altro, più tecnico, per cui esso sembra significare «istante» o «momento». In questo secondo uso, si può parlare di «adesso» precedenti e successivi (*Phys.* 4. 10. 218b24; 11. 220a21). Nel passo appena citato, sembra però che Aristotele stia mescolando le due accezioni, per indicare «l'istante presente». Questa opzione è infelice, perché *l'istante presente* è una nozione contraddittoria. «Presente» è un aggettivo che si può applicare solamente a periodi, in espressioni quali «l'anno presente» o «il secolo presente». Gli istanti sono i limiti dei periodi: i periodi futuri sono delimitati da istanti futuri, così come gli intervalli passati sono delimitati da istanti passati. Ma i periodi presenti non possono

essere delimitati da istanti presenti, bensí da due istanti dei quali l'uno è passato e l'altro futuro. Non c'è un presente istantaneo³.

La tesi che il presente sia un istante mal si accompagna con un'altra tesi alla quale Aristotele attribuisce notevole importanza, cioè la sua affermazione secondo cui in un singolo istante non può esservi movimento. Se l'adesso è un istante, e in un istante non c'è movimento, allora nulla adesso è in movimento. Questo ragionamento può essere ripetuto in qualunque tempo, sicché pare che il movimento debba essere sempre irreali. Ma, in ogni caso, che cosa dobbiamo fare di questa seconda tesi, di per sé considerata?

Possiamo essere pronti a concordare sul fatto che a nessun oggetto è possibile muoversi solo in un istante, nel senso che non può esserci movimento fra t e t piú di quanto possa esservi movimento spaziale fra A e A . Ma da ciò non segue che nessun oggetto possa *essere in movimento* in un determinato istante – proprio come un oggetto può essere in movimento in un certo punto dello spazio. Tuttavia, non è che qui Aristotele stia semplicemente compiendo un'inferenza fallace da un'accezione a un'altra del presente verbale greco; come abbiamo visto, egli è ben in grado di non smarrire la rotta, pur attraverso ogni possibile confusione semantica di questo tipo. Aristotele offre anzi un argomento per concludere in maniera piú efficace – in base alla premessa che abbiamo già visto: tutto ciò che è in movimento, già lo era. Ma la conclusione corretta da trarre da questo argomento non è che nulla può essere in moto in un dato momento, bensí che nulla può essere in moto soltanto per un singolo momento istantaneo.

La verità che sta dietro all'affermazione di Aristotele è che possiamo dire che X si muove nel tempo t solamente se t è un momento compreso in un periodo di tempo che va da t' a t'' , durante il quale X è in movimento; proprio come possiamo dire che X si muove nel punto p se p è un punto del tracciato tra p' e p'' , lungo il quale X è in movimento. La nozione di velocità in un determinato punto è allora una derivata (che può essere semplice o complessa, a seconda che il movimento sia uniforme o meno) dal tratto di tempo, da t' a t'' , che X impiega per passare da p' a p'' .

Aristotele: la causa e il mutamento.

Nel suo lessico di definizioni filosofiche contenuto in *Metafisica* Δ, e anche in *Fisica* 2. 3 (194b16-195b30), Aristotele distingue quattro tipi di causa, ovvero di spiegazione. In primo luogo, dice, c'è ciò di cui e a partire da cui una cosa è fatta, come il bronzo di una statua e le lettere di una sillaba. Questa si chiama causa materiale. In secondo luogo, continua, c'è la forma e il modello di una cosa, che può essere espressa dalla definizione di essa: l'esempio che adduce è che la proporzione sussistente fra la lunghezza di due corde di una lira è causa del fatto che una nota sia a un'ottava di distanza dall'altra. Il terzo tipo di causa è l'origine di un mutamento o dello stato di quiete di qualcosa; i seguaci di Aristotele spesso la chiamarono «causa efficiente». Aristotele propone come esempi una persona che giunge a prendere una certa decisione, un padre che genera un figlio, uno scultore che modella una statua, un dottore che guarisce un paziente, e in generale chiunque faccia o cambi una certa cosa. Il quarto e ultimo tipo di causa è costituito dal fine o dallo scopo, ciò in vista di cui qualcosa viene fatto: è il genere di spiegazione che diamo se qualcuno ci domanda perché mai stiamo facendo una passeggiata, e noi rispondiamo: «per tenerci in salute». Quest'ultimo genere di causa venne conosciuto come «causa finale».

Nella filosofia moderna, il rapporto causale è normalmente pensato come relazione fra due eventi, uno dei quali è la causa e l'altro l'effetto. È chiaro però che Aristotele dà un'impostazione piuttosto diversa al problema della causalità. È ben vero che, occasionalmente, egli parla di eventi che causano altri eventi (la spedizione ateniese a Sardi causò la guerra contro la Persia: *An. post.* 2. 11. 94a36), ma nessuna delle cause di cui fa menzione nella sua enumerazione canonica è un evento episodico. La maggior parte è costituita da entità sostanziali: per esempio esseri umani, o pezzi di bronzo; alcune sono condizioni durevoli, come la proporzione fra le corde della lira, o l'abilità dello scultore (che è la causa più immediata della statua; *Phys.* 2. 3. 195a6). Anche gli effetti, per come li descrive, possono essere categorizzati in molti modi: stati, azioni o prodotti. Gli effetti del terzo tipo di causa, quelli dovuti alle cause efficienti, comprendono come s'è detto sostanze (un bambino), prodotti dell'arte (una statua) ed eventi (la guarigione di un paziente). Ma non sarebbe una forzatura della concezione aristotelica dire che, nel caso della causalità efficiente, ciò che viene prodotto è sempre un evento, sia esso un mutamento di qualcosa (il

rimettersi del paziente) oppure il venire all'essere di qualcosa (la procreazione del bimbo, la fabbricazione della statua).

La differenza fra la nozione aristotelica di causa e quella moderna è così notevole che alcuni studiosi respingono la consuetudine di tradurre *aitía* con «causa»; preferiscono altri termini, come «spiegazione», oppure preferiscono parlare dei «quattro perché» piuttosto che delle quattro cause. È Aristotele stesso a raccontarci che vi sono quattro tipi di risposta alla domanda «perché?»:

Il numero delle cause è infatti identico a quello compreso nel “perché”. Il “che cos'è” si riconduce infine, nelle cose immobili, come ad esempio negli enti matematici, al “perché” (alla definizione della retta o alla commensurabilità o a qualcosa di questo tipo); o a ciò che muove prima, come ad esempio nella questione: “Perché si è fatta la guerra?": “Perché vi era stato un furto”; “A quale scopo?": “Per dominare”. O in riferimento alle cose che si sono generate, la causa si riconduce alla materia (*Phys.* 2. 7. 198a14-21).

Qui incontriamo gli stessi quattro elementi, ma articolati nell'ordine: formale, efficiente, finale, materiale.

Quando elenca le quattro cause, per le cause formali Aristotele fornisce esempi tratti dalla matematica. Ma le forme alla cui causalità è più interessato sono le forme o le specie naturali degli esseri viventi: sono queste a fornire la spiegazione interna dei cicli vitali e delle attività che caratterizzano piante e animali. In tali casi, causa formale e causa finale coincidono: la matura realizzazione della forma naturale essendo il fine al quale tendono le attività dell'organismo. Aristotele però era anche interessato alla spiegazione delle mutazioni che avvengono fra sostanze non viventi, delle quali egli potrebbe addurre a mo' di esempio il trasformarsi dell'acqua in vapore. In casi del genere, si serve come principî esplicativi della causa formale e di quella materiale.

Il mutamento, per Aristotele, poteva aver luogo in molte categorie diverse: la crescita, per esempio, era un mutamento nella categoria di quantità, mentre un mutamento nella qualità (per esempio, un

mutamento di colore) veniva definito alterazione (*De gener. et corr.* 1. 5. 320a13). Il movimento locale, come abbiamo visto, è un cambiamento nella categoria del luogo. Invece, il mutamento nella categoria della sostanza, in cui si assiste a un cambiamento da un genere di sostanza a un altro, era un mutamento molto speciale. Quando una sostanza subisce un mutamento nella quantità o nella qualità, la sostanza rimane sempre la stessa, con la sua forma sostanziale. Ma se un genere di cose si trasforma in un altro, c'è qualcosa che permane a tale cambiamento? Aristotele risponde: la materia.

Si ha l'alterazione quando il sostrato che è sensibile, pur permanendo identico nella sua essenza, muta nelle sue stesse qualità [...] (così, ad esempio, un corpo è una volta sano e un'altra volta malato, pur conservando la sua identità di corpo, e il bronzo è una volta curvo e un'altra volta spigoloso, quantunque sia lo stesso bronzo); quando, invece, una cosa muta come intero senza che permanga identico nulla di sensibile come sostrato, ma, ad esempio, dal seme come intero si produce sangue, o dall'acqua come intero si produce aria, o dall'aria come intero vien prodotta acqua, allora un mutamento siffatto è senz'altro generazione di una sostanza e corruzione di un'altra [...].

Da parte sua la materia è, più di ogni altra cosa e in modo precipuo, il sostrato che fa da ricettacolo alla generazione e alla corruzione (*De gener. et corr.* 1. 4. 319b8-320a2).

Qual è la natura di questa materia che sottostà al mutamento sostanziale? Aristotele è solito spiegare la relazione della materia alla forma nelle cose viventi (per esempio nella formazione di un feto, quale è primitivamente descritta sopra) tramite un'analogia con i prodotti dell'arte. «In effetti, così come il bronzo si rapporta alla statua, o il legno al letto o la materia e ciò che è informe, prima che acquistino la forma, sta in rapporto a qualcosa che ha già la forma, in quello stesso modo la materia sta in rapporto alla

sostanza» (*Phys.* 1. 7. 191a9-12). L'analogia non è facile da cogliersi. Che cos'è mai, infatti, la natura soggiacente che permane attraverso il mutamento sostanziale, al modo in cui il legno resta legno prima e dopo essere trasformato in un letto? Di sicuro, il rimodellamento della forma del legno o del bronzo costituisce un esempio di mutamento accidentale, non sostanziale.

Né basta ancora a chiarire un poco le cose il fatto che Aristotele dica:

Chiamo materia ciò che, di per sé, non è né alcunché di determinato, né una quantità, né alcun'altra delle determinazioni dell'essere. C'è, infatti, qualche cosa di cui ciascuna di queste determinazioni viene predicata: qualcosa il cui essere è diverso da quello di ciascuna delle categorie. Tutte le altre categorie, infatti, vengono predicate della sostanza e questa, a sua volta, della materia. Cosicché questo termine ultimo, di per sé, non è né alcunché di determinato né quantità né alcun'altra categoria (*Metaph.* Z 3. 1029a21-25).

Un'entità che non è di alcun tipo determinato, né ha misura o forma alcuna, e della quale non si può dire assolutamente nulla, pare estremamente misteriosa. Ma non è questo ciò che Aristotele ci sta invitando ad ammettere. La materia ultima di cui parla (a volte peraltro chiamandola «materia prima») non è *in sé e di per sé* alcunché di determinato. Non ha in sé e di per sé misura alcuna, perché può aumentare o diminuire; non è in sé e di per sé né acqua né vapore – perché è di volta in volta ciascuna di queste cose. Ciò non significa però che ci sia un qualche momento temporale in cui essa non abbia misura, o in cui non sia né acqua, né vapore, né qualcosa d'altro.

In che modo si potrà allora identificare un pezzo di materia? Beh, nella vita quotidiana abbiamo una qualche familiarità con l'idea che la medesima porzione di materiale possa essere prima una certa cosa, e poi un'altra. Una bottiglia con dentro mezzo litro di panna, una volta scossa, può contenere non più panna, ma burro. Il materiale che viene fatto uscire dalla bottiglia è il medesimo che vi era stato fatto entrare: nulla gli è stato aggiunto e nulla tolto. Ma

quel che ne esce è una cosa di tipo diverso da quella che vi entra. È a partire da casi siffatti che deriva la nozione aristotelica di materia.

La causalità secondo gli stoici.

Il modo in cui il pensiero stoico rende conto delle cause è insieme più semplice e più complicato di quello aristotelico. È più semplice per il fatto che gli stoici non considerano la causa materiale, quella formale e quella finale come cause propriamente dette, e si fanno beffe dei seguaci di Aristotele, e della loro «turba di cause» (Seneca, *Ep. ad Luc.* 65. 11). Tuttavia, la trattazione che gli stoici fanno della causa efficiente è più complessa, in quanto essi adottano una forma canonica per descrivere il nesso causale, e offrono un'articolata classificazione di diversi tipi di causa. Cosa ancor più importante: a differenza di Aristotele, gli stoici propongono una legge della causalità universale, che necessita di essere esplicitata e giustificata.

L'analisi del nesso causale condotta di norma dagli stoici aveva la forma seguente: A fa sí che B sia F. A, la causa, dev'essere un corpo, e tale dev'essere anche B; ma l'effetto, l'essere F da parte di B, non è un corpo, bensí un'entità astratta, un *lektón*. Lo spiega Sesto:

Gli stoici dicono che ogni causa è un corpo che diventa, per un altro corpo, causa di qualcosa di non corporeo. Per esempio un bisturi, che è un corpo, diviene per la carne – che è un altro corpo – causa del predicato non corporeo *esser tagliato*. E ancora un fuoco, che è un corpo, diviene per il legno, che è un altro corpo, causa del predicato non corporeo *esser bruciato* (S.E., *Adv. Math.* 9. 211).

Pur essendo A e B entità entrambe materiali, gli stoici si servivano del termine «materia» specialmente in riferimento a B, l'elemento passivo della causazione (Seneca, *Ep. ad Luc.* 65. 2; LS 55e). Così, nella concezione stoica della causalità, abbiamo una triade di elementi: causa, materia ed effetto.

Gli stoici introdussero anche la nozione di cause cooperanti (*synaitiai*) e quella di cause ausiliarie (*synerga*). Due buoi sono cause cooperanti del movimento dell'aratro, se nessuno dei due può tirarlo da solo; io sono causa ausiliaria se ti aiuto a sollevare un

carico che, a rigore, saresti in grado di maneggiare anche da solo (LS 55i). Il riconoscimento di cause cooperanti e ausiliarie è stata un'acquisizione importante, perché mostra che spesso può essere fuorviante parlare al singolare *della* causa di uno stato o di un evento particolare. Le cause non formano una catena, bensì una rete.

Per gli stoici, ad aver bisogno di cause non sono solo il mutamento e il venire all'esistenza: ci sono anche cause costitutive (*aitiai synektikai*) che fanno sì che le cose continuino a esistere. I corpi di tutti i tipi, per esempio, sono tenuti assieme da un fluido attivo e sottile chiamato *pneuma*, letteralmente «soffio», che è responsabile della coesione dell'universo. I corpi viventi sono mantenuti in vita dall'anima, che ne è la causa costitutiva. Caratteristica di tali cause è che, se cessano di operare, i loro effetti smettono di sussistere.

Zenone, invero, affermava che questa caratteristica è un tratto comune a tutte le cause (LS 55a); ma altri stoici sembra abbiano ammesso un'altra categoria di cause, quelle antecedenti (*prokatartikai*), i cui effetti permanevano anche dopo che queste erano state rimosse (LS 55i). Pare abbastanza ovvio che una casa possa conservare l'esistenza a lungo, anche dopo che il costruttore ha smesso di lavorarci. Zenone, però, sembra avesse in mente piuttosto cause costitutive tali da garantire la sussistenza di qualcosa d'altro che l'esistenza o la vita: è la prudenza, per esempio, che fa sì che un uomo sia prudente, e questi è prudente solo fino a quando la sua prudenza perdura. La prudenza, bisogna ricordare, era per il materialismo degli stoici una componente fisiologica di una persona (LS 55a).

Sembra che l'esistenza di cause antecedenti potesse conciliarsi con la teoria zenoniana delle cause costitutive in questo modo: una causa antecedente fa sì che un certo oggetto possenga una caratteristica interna che è essa stessa una causa costitutiva, simultanea all'effetto che dev'essere spiegato. Questa fu certamente la forma che la teoria assunse quando venne impiegata a sostegno della pratica medica: quando un paziente prende un raffreddore, il freddo dell'aria è una causa antecedente, e la febbre del paziente è lo stato interno e durevole che è la causa costitutiva dei suoi sintomi⁴.

Crisippo era famoso per il ricorso all'immagine del rullo cilindrico, o a quella della trottola di un bambino. Quest'ultima non si muoverà finché il bambino non la colpisca; ma, una volta colpita, continuerà a ruotare «per la propria intrinseca natura» (Cicerone, *De fato* 42-43). Lo strattone dello spago è una causa antecedente, ma la forza interna della trottola è la causa principale della rotazione. Allo stesso modo il rullo, una volta spinto, continuerà a rotolare da solo. Questa immagine fu usata nel tentativo di riconciliare la teoria stoica della causalità con la possibilità della responsabilità umana.

Causazione e determinismo.

Gli stoici non si limitavano a credere nella causazione universale, vale a dire nella tesi che tutto ha una causa; credevano anche nel determinismo causale universale; vale a dire che tutto ha una causa da cui è stato determinato. Alessandro di Afrodisia riferisce tali tesi in questo modo:

nessuna delle realtà del cosmo è o diviene senza causa, poiché nulla di quanto è in esso è sciolto e separato da tutto ciò che è avvenuto prima. In effetti il cosmo si lacererebbe e si dividerebbe, e non potrebbe rimanere per sempre uno, governato secondo un solo ordine e una sola organizzazione interna, se si introducesse un movimento senza causa; e questo sarebbe introdotto se ogni cosa che è, o che diviene, non avesse una qualche causa che la precede, e a cui segue di necessità (Alessandro di Afrodisia, *Fat.* 192. 30; LS 55n).

Si noti la posizione estremista degli stoici. Essi non si limitano ad affermare che ogni inizio di esistenza ha una causa, ma dicono che tutto ciò che accade ha una causa. Inoltre sostengono che ogni causa è una causa necessitante: data la causa, l'effetto non può non accadere. Essi affermano non solo la causazione universale, ma l'universale determinismo. Questa dottrina, che da quel momento in poi avrebbe esercitato un'enorme influenza, è un'invenzione stoica. Essa già è presente allo stato latente nell'atomismo antico (Cicerone, *De fato* 23), ma Democrito non la esplicita in modo anche solo lontanamente paragonabile alla chiarezza con cui la

enunciano gli stoici. Nessuna delle due affermazioni causalistiche poi sostenute da essi era stata accettata da Aristotele; mentre gli epicurei, pur accettando l'universalità del nesso causale, non accettavano l'universalità della necessità.

Questa serie unitaria, consequenziale e inesorabile di cause necessitanti fu chiamata dagli stoici e dai loro critici *Fato* (LS 55f). La dottrina fatalistica fu immediatamente sottoposta a una critica filosofica da varie direzioni. Il *De fato* di Cicerone offre un resoconto vivace degli argomenti sollevati contro di essa, e delle risposte stoiche a tali argomenti. Un argomento celebre fu detto «ragionamento pigro» (*argós lógos*): il suo scopo era mostrare che se il determinismo era vero, non aveva mai senso fare alcunché.

Il ragionamento immagina qualcuno nell'atto di rivolgersi a uno stoico che giace malato nel suo letto: «Se è stabilito per te dal fato che tu guarisca da questa malattia, che tu mandi a chiamare o meno un medico, guarirai; allo stesso modo, se per te è stabilito dal fato che tu non guarisca da questa malattia, che tu mandi a chiamare o meno un medico, non guarirai; una delle due possibilità è stabilita dal fato: quindi, chiamare un medico non influisce per nulla» (*De fato* 28-29; LS 55s0). Va da sé che un argomento dello stesso tipo può applicarsi a qualunque delle normali azioni della vita: un'altra fonte immagina che esso venga adoperato per convincere un pugile che per lui non ha alcun senso alzare la guardia.

In risposta, Crisippo stabilì una distinzione tra fatti semplici e fatti complessi. «Socrate morirà in quel determinato giorno» può essere vero qualunque cosa faccia Socrate; ma «Edipo nascerà da Laio» non può essere vero se Laio non giace con sua moglie (Cicerone, *De fato* 30). Se però il ristabilirsi del paziente è un fatto complesso legato alla chiamata di un medico, allora chiamare un medico non sarà meno determinato dal fato di quanto non lo sia la guarigione finale.

Se la storia del mondo è costituita da un unico tessuto di eventi interconnessi fra loro, non è chiaro fino a che punto Crisippo sia autorizzato a proporre la sua distinzione tra fatti semplici e fatti complessi: forse la morte di Socrate è «confatale» (per usare il termine di Crisippo) con molte delle sue azioni, come per esempio il modo in cui egli si comporta al processo. Anzi, forse ogni cosa è confatale con tutte le altre.

Nondimeno, Crisippo ha titolo per respingere il ragionamento pigro. Si considerino le proposizioni:

- (1) Se chiamo il medico, guarirò.
- (2) Se non chiamo il medico, guarirò.

Se sono destinato a guarire, allora il conseguente di ognuna di queste proposizioni è vero; e se interpretiamo ciascuna di queste proposizioni in modo vero-funzionale, alla maniera di Filone, ciascuna di esse sarà vera sulla base di quella data supposizione. In tal senso, che io chiami o non chiami il medico, sarà comunque vero che mi rimetterò in salute. Ma siccome queste proposizioni vengono di norma usate per orientare il comportamento, esse non debbono venire intese semplicemente in modo vero-funzionale, ma anche in modo tale da supportare le frasi corrispondenti volte al controfattuale:

- (3) Se chiamassi il medico (ma non lo chiamo), guarirei.
- (4) Se non chiamassi il medico (ma lo chiamo), guarirei.

Uno stoico però non ha ragioni per ammettere (4)⁵.

Determinismo e libertà.

Piú serio era l'argomento secondo cui, se il determinismo è vero, va in fumo la responsabilità umana nell'agire; lode e biasimo divengono vani. Questo argomento fu elaborato tanto dagli epicurei quanto dagli accademici. Della necessità nessuno è responsabile, diceva Epicuro, e ciò che dipende da noi, ciò che attrae su di sé il biasimo e il suo contrario, deve essere libero dalla sovrastante signoria del fato (LS 20a). Per conciliare questa libertà con il loro sistema atomistico, gli epicurei ipotizzavano che gli atomi assumessero imponderabili traiettorie oblique. Così Lucrezio:

[...] Ma che la mente stessa in ogni
sua iniziativa non segua una necessità insita in lei,

né come domata sia costretta a sopportare e a patire,
deriva da quella esigua inclinazione dei corpi primordiali
che si produce in un punto dello spazio e in un momento indeterminati

(*De rer. nat.* 2. 289-293).

Né nell'antichità, né in epoca moderna s'è mai chiarito in che modo una spintarella fortuita di tale entità possa costituire una condizione sufficiente a garantire la libertà umana; tanto gli stoici quanto gli accademici consideravano tale *clinamen* non solo insufficiente, ma anche inutile.

Carneade, ci racconta Cicerone,

spiegava che gli epicurei avrebbero potuto sostenere una difesa senza questa fittizia deviazione degli atomi. Se avessero infatti spiegato che sussiste un moto volontario dell'anima, sarebbe stato più semplice difendere questa tesi piuttosto che introdurre la deviazione degli atomi, tenendo soprattutto conto che, per quest'ultima, non sono in grado di trovare una causa: difeso questo punto, avrebbero potuto facilmente resistere a Crisippo. Pur avendo ammesso che non si dà moto senza causa, non vorrebbero concedere che tutto ciò che accade, accade per cause precedenti: non si danno infatti cause esterne e precedenti della nostra volontà (*De fato* 23).

Il movimento volontario, per sua natura intrinseca, è in nostro potere e ci ubbidisce; ed è tale natura intrinseca a esserne la causa.

Carneade sta qui offrendo agli epicurei una risposta da dare a Crisippo; eppure si tramanda che Crisippo formulasse la sua posizione in termini assai simili a quelli di Carneade. Crisippo, come ho notato in precedenza, amava servirsi degli esempi della trottola che gira e del rullo che rotola per spiegare il nesso causale: ma li adoperava proprio per garantire uno spazio alla responsabilità

dell'azione. Il nostro assenso a una qualche proposizione o proposta è innescato da stimoli esterni, al modo in cui la trottola comincia a girare solamente quando il bambino le dà uno strattone con lo spago. Ma l'assenso effettivo è in nostro potere, e ciò conserva la responsabilità senza violare il fato: «Se qualche fenomeno si verificasse senza una causa precedente, l'affermazione che tutto avviene per volere del fato sarebbe falsa; ma se tutto quanto accade è verosimilmente preceduto da una causa, quale argomentazione si potrà addurre per non ammettere che tutto avviene per volere del fato?» (Cicerone, *De fato* 43).

La differenza sembra consistere in questo. Carneade nega che le azioni volontarie abbiano una causa esterna che le precede; Crisippo afferma che ce l'hanno, ma qui sembra negare che siano necessitate da essa. Come può conciliarsi tutto ciò con il determinismo universale affermato altrove dagli stoici? Per rispondere a questa domanda dobbiamo considerare più da vicino l'analogia con la trottola. Questa è messa in movimento dallo spago; ma si muove nel modo in cui si muove (un modo che, per dire, è diverso da quello di un rullo) a causa della natura che le è propria. In modo simile, l'assenso della mente, quando uno stimolo le si presenta, è dato in virtù della natura che le è peculiare. L'assenso ricade sotto il generale dominio del fato nel caso in cui si tratti dell'unico esito possibile delle cause cooperanti costituite dallo stimolo esterno e dalla natura propria dell'agente. Ma esso non è necessitato dalla causa esterna che lo precede: e in questo senso Crisippo può negare che sia necessario.

Molti filosofi, in epoche successive, hanno affermato che se un essere umano che agisce è responsabile di un'azione X, dev'essere stato possibile per quella persona, nel momento in cui compiva la sua azione, fare oppure non fare X. Una simile libertà fra scelte alternative fu più tardi tecnicamente chiamata «libertà di indifferenza». Crisippo non sta affermando che la libertà di indifferenza è compatibile con il fato; piuttosto, è interessato a quella che alcuni filosofi, più avanti, avrebbero chiamato «libertà di spontaneità». Un agente gode di libertà di spontaneità se fa X perché vuole fare X. Gli esseri umani, per Crisippo, godono appunto di libertà di spontaneità, perché compiono X in quanto danno il loro assenso a X, e lo fanno in ragione della loro natura e del loro

carattere. La responsabilità difesa da Crisippo consiste nell'autonomia che l'agente ha di agire senza essere forzato da cause e stimoli esterni.

Dal tempo di Crisippo a oggi i filosofi hanno continuato a dibattere se sia possibile conciliare determinismo e libertà, e fino a che punto. Uno dei contributi più interessanti a questa discussione, nel mondo antico, fu quello offerto da sant'Agostino nella sua opera sulla libertà del volere (*De libero arbitrio*), scritta nell'anno della sua conversione al cristianesimo. Tuttavia, dal momento che egli colloca la propria disamina della questione in un contesto etico e teologico, per prenderla in considerazione dovremo attendere fino al capitolo VIII.

1 Si tratta della prima strofa del sonetto n. 151 delle *Rime* di Michelangelo Buonarroti, dedicato a Vittoria Colonna [N.d.T.].

2 Si veda W. D. ROSS, *Aristotle*, Methuen & Co. Ltd., London 1923, p. 86 [ed. it. *Aristotele*, trad. di A. . Martelli, Feltrinelli, Milano 1982, p. 88]; id., *Aristotle's Physics*, Clarendon Press, Oxford 1936, p. 575.

3 G. E. L. OWEN, *Aristotle on Time*, in J. BARNES, M. SCHOFIELD e R. SORABJI (a cura di), *Articles on Aristotle. III: Metaphysics*, Duckworth, London 1975, p. 151) suggerisce che la confusione in proposito ha origine nel *Parmenide* di Platone (*Parm.* 152a-e), e non viene dissipata fino a Crisippo.

4 Si vedano i testi contenuti in R. J. Hankinson, *CHHP*, pp. 487-91.

5 Il «ragionamento pigro» fa la sua comparsa, nel corso dei secoli, in molti contesti diversi: per esempio ritorna nel *De doctrina Christiana* di John Milton, nel corso di un'argomentazione contro la predestinazione di matrice calvinista.

Capitolo sesto

Che cosa c'è: la metafisica

Il tema centrale della metafisica è l'ontologia: lo studio dell'Essere. La parola «ontologia» deriva dalla parola greca *on* (al plurale *onta*), che è il participio presente di *einai*, il verbo «essere». In greco, come nella nostra lingua, un articolo determinativo può venir collocato davanti a un participio, per indicare una classe di persone o di cose, come quando parliamo dei «viventi» o dei «morenti», intendendo con questo tutte le persone che ora sono in vita, o tutte quelle che ora sono in punto di morte. Il fondatore dell'ontologia è stato Parmenide, il quale definì il proprio tema collocando l'articolo determinativo *to* davanti al participio *on*. *To on*, alla lettera «l'essente» – sul modello appunto de «il vivente» – significa: «tutto ciò che è»; in italiano, «l'Essere» (espressione che, per evitare equivoci, si è soliti anche tradurre con l'iniziale maiuscola). Senza maiuscola, il termine ha in filosofia due usi, l'uno che corrisponde al participio greco, l'altro all'infinito greco. Usando una forma di participio, possiamo dire che «ente» è un individuo che è; laddove «essere» all'infinito è, per così dire, quel verbo in cui è coinvolta ogni entità individuale. Gli enti individuali nella loro totalità costituiscono l'Essere.

Queste precisazioni grammaticali un po' noiose sono indispensabili, perché trascurarle può indurre in confusione, come di fatto è accaduto anche a grandi filosofi. Per comprendere Parmenide, bisogna poi fare anche un'altra distinzione importante: quella fra essere ed esistenza.

«Essere», come il suo equivalente in greco, può certamente significare anche «esistere». Così, ci dice Wordsworth: «Visse sconosciuta, e pochi poterono sapere | Quando Lucy cessò di essere»¹. Nella nostra lingua, peraltro, tale uso è per lo più poetico, e non è naturale dire cose come «Le piramidi sono, ma il Colosso di Rodi non è» quando intendiamo sostenere che le piramidi esistono ancora mentre il Colosso non c'è più. Ma nel greco antico

affermazioni analoghe sarebbero state del tutto naturali, e nel discorso di Parmenide sull'Essere rientra certamente anche questa accezione. Tutto ciò che c'è, tutto quel che esiste è incluso nell'Essere.

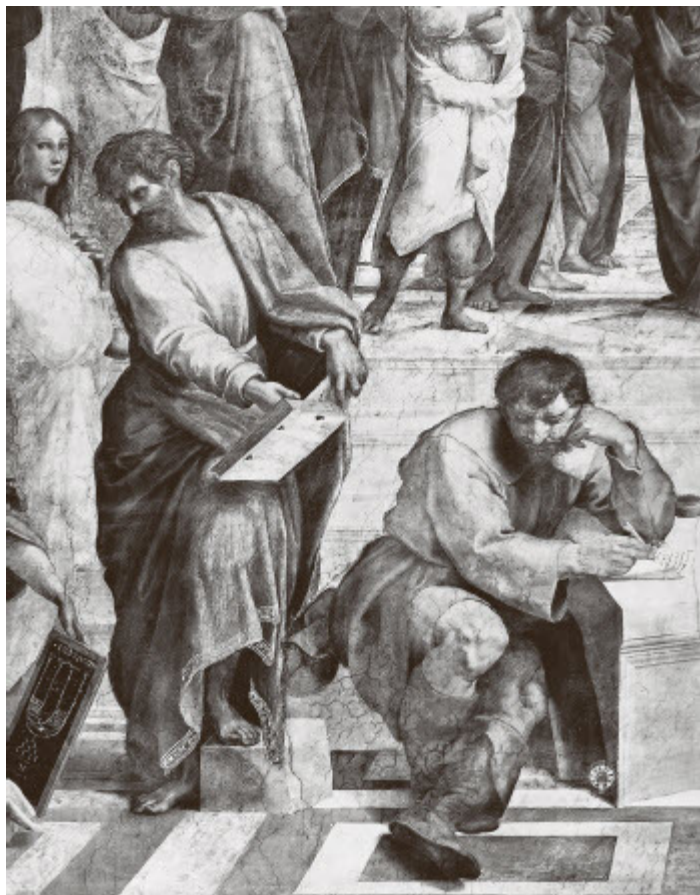
Tuttavia, il verbo greco «essere» non ricorre solamente in frasi quali «Troia non c'è più», ma anche in altre espressioni di molti tipi diversi, come «Elena è bella», «Afrodite è una dea», «Achille è coraggioso» e così via, attraverso tutti i diversi modi cui Aristotele avrebbe conferito la dignità di categorie. Per Parmenide, l'Essere è non solamente ciò che esiste, ma tutto ciò per cui ogni frase contenente «è» è vera. Parimenti, essere non è solamente esistere (essere e basta), ma essere una qualsiasi cosa: essere caldo o essere freddo, essere terra o essere acqua, e così via. Così interpretato, l'Essere è un regno più ricco e più enigmatico della semplice somma degli esistenti nella loro totalità.

L'ontologia di Parmenide.

Ma volgiamo ora lo sguardo, specificamente, ad alcune delle misteriose affermazioni di Parmenide, espresse nell'ineleganza dei suoi versi, la cui asperità trapela anche in traduzione.

Per la parola e il pensiero bisogna che l'essere sia:
solo esso infatti è possibile che sia,
e il nulla non è: su questo ti esorto a riflettere (DK
28 B6; PP, pp. 229-230).

L'inizio del primo verso (*chrè to legein te noein t'eon emmenai*, che si può anche tradurre: «ciò che è per il dire e per il pensare dev'essere») esprime l'universalità dell'Essere: qualunque cosa cui tu possa dare un qualche nome, qualsiasi cosa tu possa pensare, deve essere. Perché mai? Per il fatto che, si può presumere, se pronuncio un nome o formulo nella mente un pensiero, devo essere in grado di rispondere alla domanda: «Che cos'è ciò di cui stai parlando o che stai pensando?» La conclusione del primo verso e l'inizio del secondo (*esti gar einai, | medèn d'ouk estin*, che alla lettera si può intendere: «L'Essere è, ma il Nulla non è») vogliono invece dire che tutto ciò che in generale può essere dev'essere una qualche cosa o una qualche altra, ma non può essere un niente.



11. Raffaello Sanzio, *Parmenide ed Eraclito*, affresco, 1510 circa, particolare dalla *Scuola di Atene*.

La questione si fa piú chiara quando Parmenide, in un frammento successivo, introduce una nozione negativa che fa da controcanto all'Essere:

Perché non potrà mai aver forza di costrizione che
sia il Nulla;

ma tu allontana invece il pensiero da questa via di
ricerca (DK 28 B7, 1-2).

Quello che qui si è reso con il termine Nulla [*Unbeing*] esprime la

negazione, e traduce il participio adoperato da Parmenide (*me onta*), letteralmente «ciò che non è». L'espressione, che pure era perfettamente naturale nel greco ordinario, intende qui designare una polarità opposta rispetto all'Essere. Se l'Essere è ciò di cui una certa cosa o un'altra, quale che sia, sono vere, ecco che «ciò che non è», il Nulla, è ciò di cui assolutamente niente può essere vero. E questo è sicuramente un assurdo: poiché esso non solo non può esistere, ma non può nemmeno essere pensato.

La stessa cosa è il pensare e il pensiero che è.
Ché senza l'essere in cui è espresso
non troverai il pensiero: nient'altro infatti è o sarà
al di fuori dell'essere [...] (PP, pp. 234-235).

Se intendiamo il significato del Nulla come ciò a cui non si può attribuire alcun predicato, allora è certamente corretto dire che esso è qualcosa di impensabile. Se, alla domanda «a che cosa stai pensando?», io ti rispondo che ciò a cui penso non è una qualche cosa, rimarrai perplesso. Se poi non sono nemmeno in grado di dirti com'è, e nemmeno di dirti alcunché in proposito, hai tutto il diritto di concluderne che non sto pensando proprio a niente, anzi: che non sto pensando affatto. Qualora intendiamo Parmenide in questo senso, possiamo concordare sul fatto che essere pensato ed essere vanno assieme.

Ma pur concedendo tutto questo, potremmo anche contestare la generalizzazione secondo cui essere pensato ed essere sono un'unica e medesima cosa. Può darsi che, se devo pensare a X, io debba essere in grado di attribuire qualche predicato a X, nel pensiero. Ma non è detto che qualsiasi pensiero io abbia su X debba essere vero: posso pensare «X è P» quando X *non* è P. Se lo intendiamo in questo modo, allora il detto parmenideo è falso: essere pensato ed essere vero sono due cose molto diverse.

E ancora, possiamo essere d'accordo sull'affermazione che il Nulla non può essere pensato, senza tuttavia dover concordare sul fatto che ciò che non esiste non possa essere pensato. Possiamo ben pensare a eroi immaginari e ad animali chimerici che non sono mai esistiti. Se fosse vero che ciò che non esiste non può essere pensato, dovremmo poter provare che le cose esistono semplicemente pensandole. Parmenide credeva forse che saremmo in grado di

farlo? Considerato il suo modo contorto di esprimersi, è difficile esserne sicuri. Alcuni studiosi sostengono che Parmenide ha confuso l'«è» della predicazione (quello implicato nell'affermazione, vera, che il Nulla non può essere pensato) con l'«è» dell'esistenza (che è implicato invece nell'affermazione, falsa, che il non-esistente non può essere pensato). Io ritengo tuttavia che sia più proficuo dire che Parmenide tratta sempre «essere» – in tutti i suoi usi – valorizzandone in pieno la funzione verbale. Vale a dire, egli pensa che asserti come «essere acqua» o «essere aria» implichino una relazione con «essere» nello stesso modo in cui «correre velocemente» o «correre lentamente» la implicano con «correre». In un enunciato che ha la forma «S è P», invece di pensare l'«è» come una copula e «P» come un predicato, Parmenide pensa allora all'«è» come a un verbo, e a «P» come analogo di un avverbio. Una persona che prima corre veloce e poi corre piano, sta comunque sempre correndo. Allo stesso modo, per Parmenide, una materia che è prima acqua e poi aria continua sempre a essere. Il mutamento non avviene mai passando dal non-essere all'essere, o viceversa; il massimo che può verificarsi è sempre una variazione d'essere.

Interpretare Parmenide in questo modo ci aiuta a comprendere come egli tragga alcune conclusioni piuttosto notevoli dalla tesi dell'universalità dell'Essere e dell'inconcepibilità del Nulla:

[...] E rimane ormai da parlare solo della via
che dice che è. Su questa via vi sono moltissimi
segni:
essendo ingenerato è anche imperituro,
poiché è integro nelle sue membra e saldo e senza
un termine a cui tenda.
E non è mai stato e non sarà mai, perché è ora tutto
insieme nella sua compiutezza,
uno, continuo. E infatti quale mai origine vorresti
cercare per esso?
Come sarebbe nato, e di dove? Dal Nulla non ti
permetto
di dirlo, né di pensarlo. Poiché non v'è possibilità
di dire o pensare
che non è. E qual necessità poi dovrebbe averlo
spinto

a nascer dopo o prima, se comincia dal Nulla?
Cosí è necessario che sia in assoluto o che non sia
affatto

(DK 28 B8. 1-11; PP, p. 233).

Dal principio «niente può venire dal niente», molti filosofi di convinzioni diverse hanno tratto la conclusione che il mondo deve essere sempre esistito. Altri filosofi, inoltre, hanno offerto – come argomento di supporto – che non ci sarebbe alcuna ragione sufficiente perché un mondo venga all'esistenza in un momento piuttosto che in un altro, precedente o successivo. Ma la rivendicazione di Parmenide secondo cui l'Essere non ha principio né fine assume una forma assai più drastica. L'Essere non è solamente infinito; esso non è soggetto al mutamento («integro nelle sue membra», «imperituro»), e nemmeno al trascorrere del tempo (è tutto ora, e non ha passato né futuro). Che cosa mai potrebbe distinguere infatti il passato dal presente e dal futuro? Se non è in qualche modo, allora il tempo è irreal; se in qualche modo è, allora è parte dell'Essere. Passato, presente e futuro sono tutti un unico Essere.

Con argomenti consimili Parmenide cerca anche di mostrare che l'Essere è indiviso. Che cosa potrebbe separare l'Essere dall'Essere? Forse l'Essere? In tal caso non c'è divisione, ma un Essere continuo. Allora il Nulla? In tal caso ogni divisione è irreal (DK 28 B8. 22-25). Ci potremmo aspettare che egli argomentasse in maniera analoga anche che l'Essere è illimitato. Che cosa può porre limiti all'Essere? Il Nulla non può fare niente ad alcunché; e se immaginiamo che l'Essere è limitato dall'Essere, allora l'Essere non ha ancora raggiunto i propri limiti. Alcuni dei seguaci di Parmenide hanno argomentato cosí (Aristotele, *De gener. et corr.* 1. 8. 325a15), ma questo non sembra che sia il modo in cui Parmenide vedeva le cose. Quando giunge a ricapitolare la propria dottrina, pur muovendo da premesse ormai familiari, egli perviene a una conclusione alquanto sorprendente.

La stessa cosa è pensare e il pensiero che è.
Ché senza l'essere in cui è espresso
non troverai il pensiero: nient'altro infatti è o sarà
al di fuori dell'essere, poiché di fatti la Moira lo

vincolò
a essere un tutto e immobile; perciò non sono che
puri nomi
quelli che i mortali hanno posto, convinti che
fossero veri:
divenire e perire, essere e non-essere,
e cambiar di luogo e mutare lo splendente colore.
Ma essendovi un limite estremo, esso è compiuto
Tutto intorno, simile alla massa di una rotonda
sfera [...]

(DK 28 B8. 34-43; pp. 234-35).

Non è affatto chiaro in che modo la concezione dell'universo come una sfera perfetta sia in sé coerente, o anche solo conciliabile, con il resto della dottrina di Parmenide. Comunque possano stare le cose in proposito, c'è tuttavia una questione più urgente. Se questa è la natura dell'Essere – uniforme, immutabile, immobile e senza tempo –, che dobbiamo fare della molteplicità delle proprietà mutevoli che normalmente attribuiamo alle cose del mondo, basandoci sull'esperienza sensibile? Queste qualità, per Parmenide, appartengono alla Via dell'Apparenza. Se vogliamo seguire la Via della Verità, dobbiamo tener fisse le nostre menti sull'Essere.

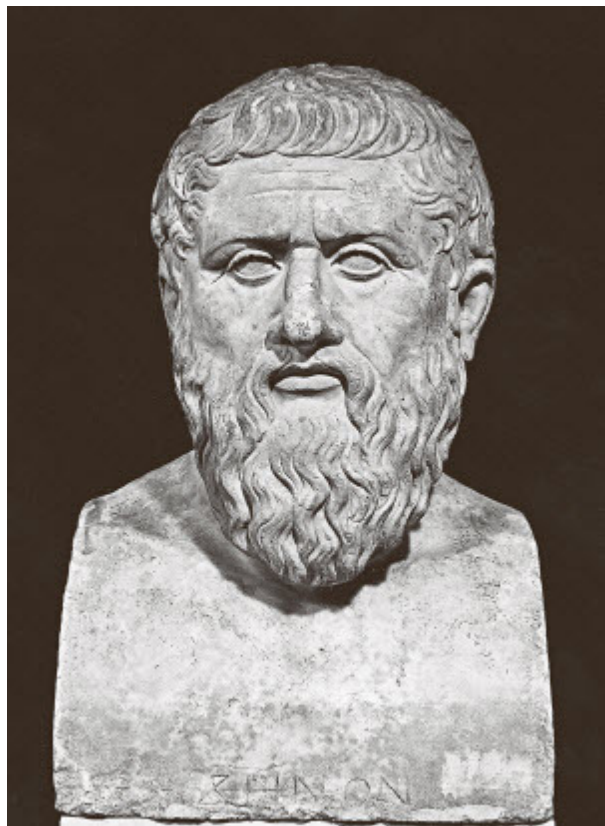
Mentre Parmenide e i suoi discepoli, in Magna Grecia, sottolineavano che soltanto ciò che è completamente stabile è reale, dall'altra parte del mare, nell'Asia colonizzata dai greci, Eraclito andava rilevando che la realtà si trova in un costante e totale fluire. Sembra che Eraclito parlasse per enigmi: per esprimere la sua filosofia del mutamento universale egli si servì dell'immagine dell'acqua e anche di quella del fuoco. Il mondo è un fuoco eternamente vivente, che ora divampa e ora si smorza; il fuoco è la valuta corrente in cui possono convertirsi tutte le cose, proprio come l'oro e i beni vengono scambiati fra loro (DK 22 B30, B90). Ma il mondo è anche un fiume dall'eterno fluire. Se scendi in un fiume, non puoi mettere i piedi due volte nella medesima acqua. Facendosi prendere la mano dalla sua metafora, Eraclito continuava dicendo addirittura – se il resoconto fattone da Platone è onesto – che non puoi nemmeno scendere due volte nell'acqua del medesimo fiume (*Crat.* 402a). Comunque sia, sembra indubbio che egli

affermasse che tutte le cose sono perennemente in movimento (Aristotele, *Phys.* 8. 3. 253b9). Se non ce ne accorgiamo, è a causa delle imperfezioni dei nostri sensi. Sicché, per Eraclito, è nel mutamento che consiste la Via della Verità, mentre la stabilità costituisce la Via dell'Apparenza.

Le idee di Platone e i loro travagli.

Parmenide ed Eraclito definirono un campo di battaglia sul quale si sarebbero combattuti secoli di guerre filosofiche. Gran parte delle energie impiegate da Platone nella sua attività filosofica fu dedicata al compito di riconciliare – o di disarmare – questi due campioni del pensiero. Uno dei personaggi che compaiono nei dialoghi platonici ci dice che il vero filosofo deve rifiutarsi di accogliere tanto la dottrina secondo cui tutta la realtà è esente dal mutamento, quanto l'altra secondo cui essa è ovunque mutevole, «ma deve dire, come avviene nella preghiera dei fanciulli, che ciò che è, il tutto, è costituito da entrambe le cose, immobili e mosse» (*Soph.* 249c-d).

Aristotele ci dice che Platone incominciò a filosofare sotto l'influsso di idee eraclitee, che avrebbe mantenuto anche nelle fasi successive della sua vita (*Metaph.* A 6. 987a31-b1). Nel *Teeteto* Platone presenta una teoria della percezione che si sforza di conservare la verità contenuta nelle intuizioni di Eraclito, senza accoglierne la dottrina del fluire universale. Di ciò ci occuperemo nel capitolo VII, mentre al momento ci concentriamo piuttosto sul modo in cui Platone tratta problemi di matrice parmenidea.



12. Erma di Platone, marmo, 347 a.C. circa.

Durante la vita, Platone fece tre tentativi sistematici di far fronte alle questioni metafisiche sollevate dai due giganti che lo avevano preceduto. Il primo tentativo è costituito dalla teoria delle idee, quale è presentata nel *Simposio*, nel *Fedone* e nella *Repubblica*. Molto rozzamente si può dire che in questa fase il Socrate platonico suddivise il regno della filosofia in due ambiti, consegnando l'universo intelligibile delle idee a Parmenide e l'universo percettibile dei sensi a Eraclito. Nella seconda fase lo stesso Parmenide, nel dialogo che da lui prende il nome, viene rappresentato nell'atto di esporre per Socrate alcune conseguenze inaccettabili della teoria delle idee. Nella terza e ultima fase, nel *Sofista*, un terzo protagonista – uno straniero eleate di cui non si fa il nome – ci porta a rinnegare non soltanto Parmenide ed Eraclito,

ma anche la teoria delle idee formulata dallo stesso Platone, in favore di una complicata soluzione, destinata a soppiantare tutte e tre quelle opzioni, salvando – come si suol dire – capra e cavoli.

Come abbiamo visto, le idee, per come sono rappresentate nei primi dialoghi del periodo intermedio, appartengono a un mondo eterno che è immutabile, come l'Essere rivelato dalla Via della Verità indicata da Parmenide. Le entità che abitano il mondo empirico, d'altro canto, si trovano in un fluire eracliteo, e oscillano costantemente tra essere e non essere. Platone tuttavia non mantiene una posizione di equilibrio tra i due protagonisti: il mondo parmenideo è di gran lunga superiore a quello eracliteo; il mondo immutabile delle idee è più reale, e contiene più verità, del vacillante mondo dell'esperienza. Solo la capacità di intuire intellettualmente le idee dà la conoscenza; i sensi non possono offrire nulla di meglio della credenza veritiera.

Ma il regno delle idee, pur essendo immutabile, non è uniforme né omogeneo come l'Essere di Parmenide. L'Essere è indifferenziato e unico, mentre di idee ce ne sono molte, ed esse stanno fra loro in relazioni d'un certo tipo. Sembra che siano gerarchicamente ordinate sotto l'idea del Bene, la quale pare collocarsi al di sopra di qualsiasi nozione di Essere (*Resp.* 6. 509b). Senza dubbio, le altre idee sono debitorie nei confronti dell'idea del Bene del fatto stesso di essere idee: un letto è un Letto perfetto o ideale perché partecipa della Perfezione, ed è il miglior letto possibile. Ma le relazioni fra le diverse idee subordinate non sono affatto esplicitate; certo nulla fa pensare che esse si trovino tutte quante, l'una assieme all'altra, in qualche sublime sfera parmenidea.

Non sorprende, allora, che quando Platone giunge a porre in bocca a Parmenide una valutazione critica della teoria delle idee, il punto focale della discussione sia costituito dall'Uno, cioè dall'idea di Unità.

Fra i dialoghi platonici, il *Parmenide* è quello di più difficile interpretazione, e molti studiosi hanno ammesso di esserne sconcertati. Il dialogo si suddivide in due parti. La prima parte assomiglia a uno dei primi dialoghi socratici, in cui si mostra un sedicente esperto nella sua incapacità di sostenere una discussione sul tema di sua presunta competenza. La cosa sorprendente però è

che i ruoli abituali sono rovesciati. Al posto del Socrate che conduce le sue indagini smontando le pretese di qualche celebre sofista, qui è allo stesso Socrate giovane che vengono poste le domande, e l'argomento del quesito da cui egli esce umiliato non è altro che la teoria delle idee. Parmenide, che conduce l'interrogatorio con successo, accusa Socrate di non essere abbastanza allenato nella dialettica, e di aver bisogno di ulteriore esercizio. La seconda parte del dialogo intende illustrare il tipo d'esercizio di cui Socrate ha bisogno. Parmenide muove da una coppia di ipotesi circa l'Uno e l'Essere, che nel loro insieme sembrano esaurire tutte le possibilità; e mostra quindi – per mezzo di una serie di argomenti stringenti, ma spesso implausibili – che qualunque braccio della contraddizione accettiamo, veniamo condotti a conclusioni per nulla appetibili.

Gli studiosi non sono concordi sulla natura di ciascuna delle due parti del dialogo né sulla loro relazione. Platone sta forse ritenendo che le critiche alle idee contenute nella prima parte intacchino seriamente la sua teoria? Se è così, ha un rimedio da proporre, o qui non fa altro che confessare candidamente la sua perplessità? Quanto alle prove contenute nella seconda parte, esse sono da intendersi come diversivi scherzosi o come argomenti seri? In quest'ultimo caso, qual era l'intenzione di Platone? Forse quella di farci rilevare le fallacie che vi erano contenute – oppure, per parte sua, egli li considerava argomenti validi? E, in entrambi i casi, qual è la rilevanza della seconda parte rispetto all'attacco condotto contro le idee nella prima?².

Prima di delineare i principali problemi della teoria delle idee che vengono avanzati nella prima parte del dialogo, vale la pena ripetere a questo punto i sei principî che, nel capitolo I, abbiamo identificato come costitutivi del nucleo della teoria nella sua formulazione classica.

(1) *Il principio di comunanza*. Ogniqualevolta alcune cose sono F, ciò è perché esse partecipano di – o imitano – un'unica idea di F (*Resp.* 5. 476a).

(2) *Il principio di separazione*. L'idea di F è distinta da tutte le cose che sono F (*Phaed.* 74c).

(3) *Il principio di autopredicazione.* L'idea di F è essa stessa F.

(4) *Il principio di purezza.* L'idea di F non è se non F (*Phaed.* 74c).

(5) *Il principio di unicità.* Non vi è nulla, se non l'idea di F, che sia realmente, veramente e completamente F (*Phaed.* 74d; *Resp.* 5. 479a-d).

(6) *Il principio di sublimità.* Le idee sono eterne, non hanno parti e non sottostanno al mutamento; inoltre non sono percepibili con i sensi (*Phaed.* 78d).

I problemi esposti nella prima parte del *Parmenide* sono i seguenti.

1. In base alla teoria, gli enti particolari che chiamiamo F sono F perché partecipano dell'idea di F. Ma che cosa significa «partecipazione»? Un F particolare condivide solo una parte dell'idea, oppure contiene il tutto dell'idea? In entrambi i casi sorgono delle difficoltà. Se una determinata cosa grande, G, ha in sé l'intera idea di Grande, allora l'idea sembra essere dispersa e difettare dell'unità che è propria di un'idea; ma se G condivide solo una parte del Grande, allora è grande in virtù di qualcosa che è esso stesso piccolo, perché la parte, in quanto tale, dev'essere più piccola del Grande (*Parm.* 131a sgg.).

2. Per la teoria, è essenziale che, se vi sono alcune cose F, queste derivino tale qualità da una qualche entità altra, che è l'idea di F. Pertanto, le varie cose grandi derivano la loro grandezza dall'idea di Grande. Ma se all'insieme originario di cose grandi aggiungiamo anche l'idea, abbiamo un nuovo insieme di cose grandi che a loro volta debbono derivare la loro grandezza da qualche entità altra. «Emergerà così un'altra idea di Grandezza, accanto alla grandezza in sé e alle cose che ne partecipano, e rispetto a tutte queste ancora un'altra, per la quale tutte saranno grandi» – in maniera tale che siamo avviati a un regresso infinito (*Parm.* 132a-b). La linearità di questo pensiero impressionò molto Aristotele, che, sostituendo «uomo» a «grande» per indicare l'F della premessa originaria, chiamò tale ragionamento «argomento del terzo uomo»: definizione dovuta al fatto che, alla stregua di una Super-idea, un terzo Uomo dovrebbe comparire dopo (a) gli uomini che stanno nel mondo e (b)

l'idea di Uomo.

3. C'è poi una difficoltà particolare posta dai predicati di relazione. Si supponga che io sia uno schiavo. Stando alla teoria delle idee, ciò deve avvenire perché ho una somiglianza con l'idea di Schiavo. Ma chi è il padrone dello Schiavo ideale? Di sicuro è il Padrone ideale. Ma io non sono schiavo del Padrone ideale, bensì del mio proprietario di schiavi terrestri, chiunque egli sia. Ecco allora che le relazioni fra le entità mondane non possono essere spiegate per mezzo di relazioni fra le idee (*Parm.* 133e).

Queste difficoltà costituiscono problemi autentici per la teoria delle idee, e certamente l'intenzione di Platone è che noi ci accorgiamo di tutto ciò. Tali problemi richiedono, per lo meno, che la teoria venga modificata in modo sostanziale; e in altri dialoghi Platone intraprende appunto una tale revisione. Nel *Parmenide*, tuttavia, non espone in modo esplicito quali siano i cambiamenti necessari allo scopo. Potremmo aspettarci, comunque, che la seconda parte del dialogo offra alcune indicazioni circa le linee che deve assumere tale modifica.

Uno dei problemi principali della seconda parte è costituito dal fatto che non è chiaro esattamente quale sia la coppia di ipotesi dalle quali Parmenide prende le mosse per il suo ragionamento (*Parm.* 137b). Egli le descrive come ipotesi circa l'Uno stesso, ma il greco in cui sono formulate può essere restituito in modi diversi. Le due coppie seguenti costituiscono le traduzioni più probabili:

- | | | |
|-------------------|-----|--------------------|
| (1) Se l'Uno è | vs. | Se l'Uno non è. |
| (2) Se esso è uno | vs. | Se esso non è uno. |

(2) è la lettura che meglio si adatta al greco del testo, a noi pervenuto, di questo passo del dialogo, in cui non si trova un articolo determinativo davanti alla parola «uno» (*hen*). Anche quanti parteggiano nel modo più acceso per la prima delle due letture concordano sul fatto che essa può sostenersi solamente se, in questo punto, si emenda il testo. D'altra parte, (1) sembra una soluzione più appropriata non solo rispetto alle parole immediatamente precedenti, ma anche all'intera serie degli argomenti successivi, che abbastanza di frequente si riferiscono senza ambiguità a «l'Uno», con l'articolo determinativo. Inoltre, chi

accetti la lettura (2) deve rispondere alla domanda: a che cosa si riferisce qui il pronome «esso»?

Dal mio punto di vista, non c'è alcun bisogno di emendare il testo. La seconda lettura, che ne è la traduzione più naturale, può agevolmente conciliarsi con il ragionamento condotto nel seguito. Ci sono due modi per farlo.

Il primo è prendere il pronome «esso» qui in questione come se si trattasse del medesimo «esso» che costituisce il soggetto della Via della Verità nel poema del Parmenide storico: vale a dire l'Essere. I riferimenti all'Uno, nel procedere degli argomenti successivi, sono facili da spiegare. Nel corso di ciò che segue, tali riferimenti scaturiscono dall'ipotesi secondo cui «esso (*scil.* l'Essere) è Uno». Se tale ipotesi è vera, allora c'è un soggetto preminente cui si applica il predicato «Uno», cioè l'Essere stesso. A questo soggetto ci si può riferire del tutto naturalmente come a «l'Uno», e così infatti vi si riferisce Parmenide in modo prolettico in 137b3. Va detto però che questa interpretazione si fa più difficile da sostenere quando Parmenide incomincia a esaminare l'ipotesi negativa, che sulla base di questa spiegazione diventerebbe «l'essere non è uno».

È pertanto preferibile una seconda interpretazione, secondo cui quell'«esso» va inteso come «l'Uno». In tal caso, le due ipotesi sono «L'Uno è uno» e «L'Uno non è uno». A prima vista, ciò parrebbe costituire una lettura alquanto implausibile: sicuramente la seconda ipotesi sembra escludersi all'istante, in quanto autocontraddittoria. Ma se riflettiamo, vediamo che non è così. Alcuni dei problemi più rilevanti della teoria delle idee che erano stati delineati nella prima parte del dialogo derivavano dal principio di autopredicazione, cioè quello secondo cui l'idea di F è essa stessa F (vedi *supra*). È dunque opportuno che la seconda parte del dialogo non dia per scontata l'autopredicazione, ma – nel caso di un'idea preminente – indagli le conseguenze tanto della sua negazione quanto della sua affermazione.

La dialettica incomincia con il protagonista Parmenide che domanda quali predicati si attribuiscono all'Uno e quali alle altre cose, sulla base della prima ipotesi. Se l'Uno è uno, allora l'Uno non è un tutto dotato di parti (*Parm.* 137d). Non ha limiti né luogo (*Parm.* 138b). È immutabile, ma non è neppure in quiete (*Parm.*

139b). Non è né identico né diverso a sé o ad altro (*Parm.* 139e), e non è né simile né dissimile a sé o a qualunque altra cosa (*Parm.* 140b). Non ha misura uguale o disuguale né a sé né a qualsiasi altra cosa (*Parm.* 140d). Non è collocato nel tempo, e poiché non appartiene al passato, al presente o al futuro, non può assolutamente aver parte all'essere. La conclusione è questa:

- Quindi, l'Uno non è in alcun modo.
- Risulta che non è.
- Di conseguenza non è nemmeno tale da essere Uno. Se infatti lo fosse, sarebbe e parteciperebbe dell'essere; invece a quanto sembra l'Uno né è Uno, né è, se si deve credere a questo ragionamento.
- Potrebbe essere.
- Ciò che non è, questo non-essere, potrebbe avere qualcosa o essere qualcosa?
- Come potrebbe?
- Non è quindi nominato, né definito, né congetturato, né conosciuto, né alcuna tra le cose esistenti ne ha sensazione (*Parm.* 141e-142a).

Ci è piuttosto chiaro che non si ha tuttavia intenzione di accogliere questa conclusione come se si trattasse di un'affermazione vera intorno all'Uno. L'interlocutore di Parmenide nel dialogo, Aristotele³, che di solito è in tutto e per tutto accondiscendente, a questo punto manifesta invece un'inusuale nota di dissenso, quando gli vien chiesto se tale conclusione sia possibile. Se fosse vera, sottrarrebbe il terreno agli stessi argomenti che hanno condotto a formularla, dal momento che essi pretendono tutti di parlare dell'Uno, cosa che – in base a tale conclusione – non si può fare. La dialettica, fino a questo punto, dev'essere intesa come *reductio ad absurdum*: ma *reductio* di che cosa? Sicuramente dell'ipotesi che l'Uno è uno e nient'altro che uno. Certo è, però, che una parte importante della teoria delle idee era il principio di purezza, secondo cui l'idea di F era F e nient'altro che F. Così la dialettica,

proprio qui, costituisce una ritrattazione di un elemento importante della teoria.

A questo punto Parmenide ricomincia daccapo, dall'ipotesi che l'Uno sia uno, e dimostra che l'Uno è un tutto formato da una molteplicità di parti (*Parm.* 142b, 143a), delimitato e dotato di forma (*Parm.* 145b), che è collocato sia in sé sia altrove, sia in movimento sia in quiete, insieme identico e diverso tanto rispetto a sé quanto rispetto ad altre cose (*Parm.* 146b), simile e dissimile a sé come ad altre cose (*Parm.* 148c), contemporaneamente pari, più grande e minore di se stesso e delle altre cose (*Parm.* 151b). Esso è e insieme diviene più vecchio e più giovane di se stesso e delle altre cose, ma parimenti non è né diviene né più vecchio né più giovane di se stesso e delle altre cose (*Parm.* 155c). Appartiene al passato, al presente e al futuro e partecipa dell'essere, sebbene essere e unità non siano la stessa cosa (se lo fossero, osserva Platone, dire «è uno» sarebbe lo stesso che dire «uno uno») (*Parm.* 142c). Non c'è dunque alcun problema nel nominarlo, parlarne e ragionare intorno a esso (*Parm.* 155e).

È chiaro allora che c'è uno stretto parallelismo fra queste due prime sezioni della dialettica. A ogni grado di ciascun argomento ci troviamo di fronte una coppia di predicati opposti (per esempio: in movimento, in quiete). Nella prima sezione Parmenide dimostra che nessun predicato, fra quelli che costituiscono ciascuna coppia, si attribuisce all'Uno. Nella seconda sezione argomenta invece che entrambi si attribuiscono all'Uno. Nel loro insieme, le due sezioni gettano una cattiva luce sulla teoria delle idee. La prima sezione mostra la stoltezza implicita nel ritenere che l'idea di F non sia altro che F (il principio di purezza). La seconda mostra la falsità implicita nel ritenere che nulla, eccetto l'idea di F, sia davvero F (il principio di unicità).

Ma le due sezioni non intendono appiattirsi l'una sull'altra. La conclusione della prima sezione, come abbiamo visto, si invalida da sé, e l'intero argomento può essere preso sul serio soltanto come *reductio ad absurdum*. La seconda sezione tuttavia conduce a una conclusione che, per quanto ciò possa essere sorprendente, si può intendere in un modo che non costituisce affatto un'autoconfutazione.

Riassumendo i risultati di questa sezione, Parmenide dice che l'Uno a volte partecipa dell'essere e a volte non ne partecipa. Le sue parole riecheggiano la lamentela sollevata nella *Repubblica* circa i comuni oggetti della percezione sensibile, e cioè il fatto che essi oscillino fra essere e non-essere. Ma ora a manifestare questo andamento è una forma; laddove invece – quando la teoria delle idee era al suo apogeo – ciò che distingueva le idee dagli oggetti quotidiani o qualunque era proprio che le idee non presentavano oscillazioni di sorta. L'idea di F non era a volte F e a volte non-F, né era F per un certo aspetto e non-F per un altro. Ciò che ora vien detto dell'Uno segna un allontanamento molto significativo dalla formulazione originaria della teoria delle idee.

Nel caso degli enti particolari percepiti dai sensi, potevamo specificare i momenti, gli aspetti, le relazioni che li rendevano – senza alcuna violazione del principio di non-contraddizione – insieme F e non-F. Ciò che dobbiamo fare ora è tracciare opportune distinzioni per vedere come, in rapporto ad aspetti diversi, un predicato e il suo contrario possano essere entrambi veri in riferimento all'Uno – e, per conseguenza implicita, alle altre Forme. Va notato che i soggetti di tutte le predicazioni fatte da Parmenide sono idee, o per lo meno si tratta in tutti i casi di elementi cui ci si riferisce mediante termini universali, e non nomi propri di individui: le espressioni che li designano sono cose come «il medesimo», «l'altro» e simili, e non già «Callia» o «Dione».

Nell'intento di risolvere alcuni dei problemi relativi alle idee, Platone distingue fra due tipi di predicazione. Servendoci di una terminologia che appartiene a un periodo successivo, possiamo dire che egli fa una distinzione fra predicazione *per se* e predicazione *per accidens*. La differenza fra le due può essere esposta così: S è P *per se* se essere P è parte di ciò in cui consiste essere-S. Quindi, una quercia è un albero *per se*. (Se ammettiamo che, in base alla sua definizione, S sia costituito da parti che sono tali in senso proprio e altre che lo sono in senso improprio, allora una quercia è una quercia *per se*). D'altronde, S è P *per accidens* se è un dato di fatto che S è P, ma l'essere P non è parte dell'essere di S. Per cui, se è un dato di fatto che le querce in una certa area sono rigogliose, «rigoglioso» viene predicato solo *per accidens*⁴.

Abbiamo visto che Platone, nel *Parmenide*, ha abbandonato i principî di purezza e di unicità. Quanto al principio di autopredicazione, nell'affrontarlo egli si serve della distinzione da lui operata fra tipi di predicato. Il Grande è infatti grande: essere grande è una parte impropria di ciò in cui consiste essere-grande. Ma altre cose non sono grandi *per se*. Se la mia casa è grande, ciò non dipende dal fatto che essere grande sia parte di ciò in cui consiste essere-una-casa. Quindi, «grande» non si predica nello stesso modo di cose grandi e del Grande; e quindi ancora, il Grande e le altre cose grandi non possono essere messe assieme nel medesimo gruppo, a formare un insieme come quello che invece dovrebbero costituire per generare il regresso soprannominato del terzo uomo.

Analogamente, lo Schiavo *per se* appartiene al Padrone, perché appartenere a un padrone è parte di ciò in cui consiste essere-uno-schiavo. Ma le relazioni fra schiavi umani e padroni umani, così come quelle fra entrambi questi gruppi e l'idea di Schiavo da una parte, l'idea di Padrone dall'altra, non sono *per se*, bensì *per accidens*. Tutti e due gli insiemi relazionali, cioè le relazioni che sussistono fra gli individui e tra le forme, possono funzionare fianco a fianco senza entrare in conflitto.

Infine, possiamo rivisitare anche la nozione di partecipazione. Una delle principali difficoltà nel comprendere quante sono le cose che possono partecipare di un'unica idea era costituita dal fatto che da tale partecipazione sembrava che un'idea venisse divisa in parti. Ora possiamo dire però che una Forma è una *per se* se il fatto che questa dovrebbe essere singolare e unitaria è parte di ciò in cui consiste essere-una-Forma. Essa, altrimenti, non raggiungerebbe il risultato per cui era stata inventata: contraddistinguere ciò che è comune a cose che portano lo stesso nome. Ma se sono molti gli enti individuali che costituiscono esempi concreti della Forma, allora quest'ultima sarà molteplice *per accidens*.

Il filo conduttore che attraversa i vari argomenti dialettici e le soluzioni proposte per rispondere alle difficoltà sollevate da Parmenide circa la teoria delle forme è questo: nulla può venire predicato nello stesso modo delle entità individuali e delle forme di cui quegli individui partecipano. Un analogo moderno della nozione

platonica di partecipazione è la nozione di appartenenza a una classe: se x partecipa della forma di F , x è membro della classe degli F . Parimenti, un analogo moderno del messaggio contenuto nel *Parmenide* è che non si può semplicemente predicare delle classi ciò che si predica degli individui. Il paradosso che si genera se parliamo della classe di tutte le classi che non sono membri di se stesse discende direttamente dei paradossi del *Parmenide*.

La trasformazione della teoria delle idee in una teoria delle forme prosegue nel dialogo intitolato *Sofista*. Lo scopo dichiarato dell'opera è trovare una definizione di «sofista». La definizione presentata alla fine va però intesa chiaramente alla stregua di uno scherzo. Ciò che la ricerca della definizione intende illustrare è un metodo di definizione che gode ancora di qualche popolarità nell'ambito di certi giochi di società. In tali giochi, chi è di turno pensa a un oggetto che è compito di chi interroga identificare, ponendo una serie di domande in forma di alternativa: «è un vivente o non lo è? Se è vivente, è un animale o un vegetale? Se è un animale, è o non è un essere umano?», e così via. Nel corso del dialogo, Platone esamina i presupposti metafisici di questo stile definitorio.

Ciò che la ricerca di una definizione per suddivisione rivelerà, se eseguita in modo serio, è una struttura ad albero in cui le specie compariranno sotto i generi, e i generi più ristretti sotto generi più ampi: umano sotto animale, animale sotto essere vivente, eccetera. Questa struttura ad albero sta in rapporto con la predicazione *per se*, che abbiamo scoperto costituire una caratteristica importante del *Parmenide*. Per ogni cosa che figura al di sopra di F , in una struttura ad albero genere/specie, ci sarà qualcosa che è predicato *per se*. Quindi, essere-un-animale è parte di ciò in cui consiste essere-umani; essere-una-cosa-vivente è parte di ciò in cui consiste essere-un-animale.

Sulla via che conduce alla definizione del sofista, dobbiamo affrontare il problema del pensiero falso e del discorso falso. Non si può distinguere il sofista ingannatore dal vero filosofo senza discutere la natura della falsità. Ma come possiamo parlare di falsità senza cadere nelle trappole collocate nel suo poema dal Parmenide storico (*Soph.* 237a)? Dire ciò che è falso significa dire ciò che non

è. Ma ciò che non è è sicuramente Nulla, e il Nulla è insensato per le ragioni avanzate da Parmenide (*Soph.* 238e). Sembra pertanto che sia impossibile pronunciarsi su ciò che è falso senza dire insensatezze. Dobbiamo allora rivedere le nostre considerazioni, affermando che asserire ciò che è falso significa dire che ciò che è *non è*, o che ciò che non è *è*? Sfuggirà tutto questo alla censura di Parmenide?

Per trattare di questo problema dobbiamo disarmare Parmenide, forzandolo a concedere che ciò che non è, sotto qualche aspetto, è; e ciò che è, in certo modo, non è (*Soph.* 241d). Il movimento, per esempio, non è la quiete, ma ciò non significa che il movimento non sia assolutamente nulla (*Soph.* 250b). Ci sono molte cose che anche l'Essere non è: per esempio, l'Essere non è movimento e non è quiete (*Soph.* 250c-e).

Nel *Sofista* come nel *Parmenide* Platone è interessato alla relazione tra forme differenti. Qui egli descrive questo tema come l'«intreccio reciproco delle idee», che, dice, è ciò che puntella il linguaggio (*Soph.* 259e). Ci scaviamo una fossa da soli se prendiamo per buono o che nessuna delle forme può combinarsi con altre, o che tutte indistintamente possono farlo (*Soph.* 251e-252e). Chiaramente, a qualche forma ciò è consentito, e a qualche altra non lo è; e noi abbiamo bisogno di indagare quali forme possono combinarsi con quali altre. L'Essere (*to on*) svolge in questa sede il ruolo centrale che nel *Parmenide* era occupato dall'Uno (*to hen*). Ma, in aggiunta all'Essere, qui vengono prese in considerazione quattro altre forme – movimento, quiete, identità e differenza – e ne viene esplorata la relazione reciproca.

Si rivela così che la differenza intrattiene una relazione cruciale con l'Essere (*Soph.* 256d-e). Quando parliamo di ciò che non è, non stiamo parlando del Nulla, inteso come il contrario dell'Essere: stiamo parlando semplicemente di qualcosa che è diverso da una delle cose che ci sono (*Soph.* 257b). Il non-bello differisce dal bello e l'ingiusto differisce dal giusto; ma il non-bello e l'ingiusto non sono meno reali del bello e del giusto (*Soph.* 257e-258a). Se mettiamo assieme tutte le cose che sono non-qualcosa, o il contrario di qualcosa, ecco che otteniamo la categoria del non-essere, che è reale tanto quanto la categoria di essere. E così abbiamo fatto

saltare per aria la prigione in cui Parmenide ci aveva confinato (*Soph.* 258c).

Ci troviamo ora in una posizione da cui è possibile rendere conto di che cosa sia la falsità nel pensiero e nel linguaggio. Il problema era l'impossibilità di pensare o dire ciò che non era, perché il Nulla significava mancanza di senso. Ma ora che abbiamo trovato che il non-essere è perfettamente reale, possiamo servirci di questo per spiegare falsi pensieri e falsi enunciati.

Un enunciato tipo consiste di un nome e di un verbo, e dice qualcosa su qualcosa (*Soph.* 262a-e). «Teeteto siede» e «Teeteto vola» sono entrambi enunciati relativi a Teeteto, ma uno di essi è vero, l'altro è falso (*Soph.* 263a-b). Dicono cose diverse di Teeteto: quello vero afferma di lui una cosa che sta fra quelle che egli è (è seduto), mentre quello falso dice su di lui una cosa che è fra quelle che Teeteto non è (non è in volo). Volare non è il Nulla, è una cosa che è – infatti sul volare si possono dire un sacco di cose – ma è una cosa che differisce dalle cose che Teeteto è, ossia dalle cose che possono essere dette con verità di Teeteto (*Soph.* 263b).

Di quando in quando nel *Sofista* Platone presenta la controversia circa la natura dell'Essere nei termini di una battaglia fra gruppi di avversari filosofici. A un certo punto è descritta come la gigantomachia fra titani e dèi – i titani sono i materialisti, che pensano che non ci sia altro che i corpi, mentre gli dèi sono gli idealisti, che accettano l'esistenza di forme incorporee come quelle descritte dalla teoria delle idee (*Soph.* 246a sgg.). Altrove i materialisti appaiono, sotto la guida di Eraclito, come i sostenitori del flusso del divenire universale (poiché tutti i corpi sono in mutamento costante), mentre il capo degli amici delle forme sembra essere Parmenide, con la sua dottrina che tutta la realtà autentica è esente dal mutamento. Infine ci vien detto che il vero filosofo non deve prestare orecchio a Eraclito, ma deve respingere anche la dottrina secondo cui tutta la realtà vera non muta, sia nella versione avanzata dal paladino di una forma unica (Parmenide) sia in quella proposta dal paladino della pluralità delle forme (il Platone della teoria delle idee).

Il *Sofista*, insomma, ci fa vedere il modo in cui possiamo salvare capra e cavoli: dire che l'Essere comprende tutto quel che è

immutabile, ma anche tutto quel che muta (*Soph.* 261d-e).

Le forme aristoteliche.

Aristotele fu un critico severo della teoria delle idee. In qualche occasione la critica che le muove è rispettosa (per esempio in *Eth. Nic.* 1. 6. 1096a11 sgg.: Platone è amico, ma la verità lo è di più), mentre in altri casi ne prende le distanze con disprezzo (per esempio in *An. post.* 1. 22. 83a33: dobbiamo dare l'addio a questi suoni privi di significato). La sua critica, scortese o garbata che sia, sembra sempre dirigersi contro la teoria quale è presentata nei dialoghi del periodo intermedio, e non contro gli sviluppi della teoria delle forme contenuti nel *Parmenide* o nel *Sofista*. Tuttavia egli spesso nei suoi scritti fa tacitamente uso dei pensieri contenuti negli scritti più tardi di Platone, in particolare quando sviluppa la propria teoria delle forme in *Metafisica Z*. In tale occasione egli riserva un trattamento paritario alla teoria platonica e alle difficoltà presenti nella propria stessa teoria. Il libro è denso e difficile, e il resoconto che sto per offrirne in questa sede può solamente aspirare a costituire un possibile filo conduttore che ci guidi nel labirinto da esso costituito.

La differenza tra le forme aristoteliche e le forme platoniche sta nel fatto che per Aristotele le forme non sono separate (*choristá*): qualsiasi forma è forma di un qualche individuo in atto. Come abbiamo visto nella nostra esposizione della fisica aristotelica, la forma si accompagna alla materia, e gli esempi paradigmatici delle forme sono le forme sostanziali o accidentali delle sostanze materiali. Aristotele tuttavia non può evitare di affrontare le domande per le quali Platone cercava una soluzione nella sua teoria. Deve, per esempio, offrire una sua risposta a chi chieda che cosa vi sia in comune fra le molte cose che vengono chiamate con lo stesso nome o che ricadono sotto il medesimo predicato. Ossia, deve rendere conto dei termini universali.

In *Metafisica Z* Aristotele discute la relazione che sussiste fra essere, sostanza, materia e forma. In tal sede, egli è intento a mettere in relazione la dottrina sulla sostanza e la predicazione, esposta nelle *Categorie*, con quella su materia e forma professata nella *Fisica*, e finisce per combinarle assieme, con qualche modifica e qualche ampliamento, in un trattato sull'Essere: «in verità, ciò che dai tempi

antichi, così come ora e sempre costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema: "che cos'è l'Essere?", equivale a questo: "che cos'è la sostanza?"» (*Metaph. Z 1. 1028b2-4*).

La ragione che egli adduce per elidere le due questioni ricorda le *Categorie*. Qualunque cosa ci sia, dev'essere o una sostanza o alcunché di appartenente a una sostanza, come una sua quantità o qualità. Quando elenchiamo le cose che ci sono, possiamo tener conto, volendo, della salute e della bontà; ma ogni salute effettivamente in atto è la salute di qualcuno, e ogni bontà in atto è la bontà di qualcosa o altro. Se, in casi del genere, chiediamo che cosa realmente e veramente vi sia, la risposta sarà: questa persona sana, questo buon cane (*Metaph. Z 1. 1028a24-30*).

In tal modo Aristotele può considerare ovvio che entità materiali come gli animali, le piante, la terra, l'acqua, il sole e le stelle siano sostanze (*Metaph. Δ 8. 1017b8; Z 3. 1028b8*). Egli poi mette da parte, riservandole a una trattazione successiva che qui non abbiamo lo spazio per seguire, un certo numero di questioni ulteriori – le superfici, le linee e i punti sono sostanze? I numeri sono sostanze? – per passare tuttavia subito, sia pure in maniera tortuosa, alla grande questione posta da Platone: ci sono sostanze separate di qualche tipo, distinte da quelle che possiamo percepire con i nostri sensi? (*Metaph. Z 3. 1028b8-32*).

Essenza e quiddità.

Abbiamo visto che nel *Parmenide* Platone aveva introdotto una forma di predicazione *per se*: S è P *per se* se essere P è parte di ciò in cui consiste essere-S. Aristotele ha un forte interesse per questa forma di predicazione. Nelle *Categorie* si tratta della predicazione nella categoria della sostanza (seconda). Nella *Metafisica* invece è la predicazione che risponde alla domanda su che tipo di cosa sia una certa cosa (*tí esti*). A volte Aristotele parla del «che cos'è?» di una cosa; e nel contesto di tale disamina spesso si serve di un'espressione quasi intraducibile, *to ti en einai*, composta dall'articolo determinativo, dalla domanda «che cos'è?», e dall'infinito del verbo «essere». Ciò veniva tradotto, alla lettera, come il *quod quid erat esse* di una cosa; vale a dire, quel tipo di essere che risponde alla domanda: «che cos'è?»

I commentatori latini di Aristotele adoperavano a volte la parola *quidditas* come corrispondente di questa espressione greca; in latino, la domanda *quid est?* corrisponde alla domanda in greco *tí esti*. Molti studiosi si servono, come traduzione, del termine «essenza». Ciò è senz'altro possibile; ma io prenderò spunto dal latino e userò la parola «quiddità». Anche «essenza» è, ovviamente, un latinismo, derivante dal verbo *esse* – che in latino sta per «essere», proprio come il greco *ousia* deriva dalla parola greca che significa «essere». Ci sono buone ragioni tuttavia per attenersi alla traduzione tradizionale di *ousia* con «sostanza». Possiamo allora adoperare la parola «essenza» per far fronte a un'altra bizzarra costruzione aristotelica. Possiamo parlare, per esempio, dell'essenza dell'oro là dove Aristotele parlerebbe dell'«essere che è proprio all'oro», usando l'infinito con il caso dativo greco, a significare «che cos'è per l'oro essere oro». Quest'ultima costruzione, ancora una volta, deriva dal modo in cui Platone ha affrontato questioni come la domanda su che cosa faccia (o non faccia) parte delle implicazioni proprie dell'essere-oro. Nella maggior parte dei casi, «quiddità» ed «essenza» possono comunque essere trattate come sinonimi.

Con queste precisazioni preliminari, possiamo dunque stabilire il programma che Aristotele si propone di affrontare all'inizio della sezione centrale di *Metafisica Z*. «Sostanza», dice, ha quattro significati principali: la quiddità, l'universale, il genere e il sostrato. Egli prende in esame ciascuna di queste quattro accezioni in capitoli successivi: il sostrato nel capitolo III; la quiddità nei capitoli IV e V; il genere non viene da lui trattato fino al capitolo XII; e finalmente esamina l'universale nel capitolo XIV.

Il sostrato (*to hypokeimenon*) si rivela essere identico alla sostanza prima delle *Categorie*: è ciò di cui tutto viene predicato e che a propria volta non è predicato di alcunché. Tali sostanze prime, ci vien detto, sono dei composti di materia e forma – al modo in cui una statua si rapporta al bronzo di cui è fatta e alla figura in cui è modellata (*Metaph.* 1029a3-5): fin qui, si tratta di cose che già ci sono note dalla *Fisica*. Ma la materia non è sostanza (perché la pura materia non può esistere da sola: *Metaph.* 1029a27); e volendo scoprire se la forma sia sostanza, dobbiamo indagare quale relazione essa intrattenga con la quiddità.

Nel trattare della quiddità, Aristotele fa uso di una distinzione che ha tracciato nel lessico contenuto in *Metafisica* Δ (1017a7), tra essere *per se* (*kath'auto*) ed essere *per accidens* (*katà symbebekós*). Ho già adoperato queste espressioni presentando i contenuti del *Parmenide*, anche se quelle greche usate da Platone non vi corrispondono in tutto e per tutto. Le locuzioni latine sono semplici trascrizioni delle espressioni greche di Aristotele. È vano cercare di renderle nella nostra lingua, dal momento che il significato di qualsiasi equivalente, così come quello delle locuzioni latine e greche, si dovrebbe ricavare dal contesto in cui tali espressioni ricorrono. E i contesti in cui esse sono adoperate sono svariati; per esempio, quello in cui si tratta della causa: un costruttore è *per se* causa di una casa; la edifica in quanto (*qua*) costruttore. Ma se al costruttore accade di essere anche cieco, ecco che un titolo come «Uomo cieco costruisce una casa» non rende la causa *per se* della costruzione della casa, bensì quella *per accidens*.

La distinzione si applica al caso dell'essere nel modo seguente. In tutte e dieci le categorie, ci dice Aristotele, le entità sono esempi di esseri *per se*: il colore o la forma di una cosa è un essere *per se* tanto quanto lo è la cosa stessa (*Metaph.* Δ 7. 1017a22). È chiaro che la distinzione tra *per se* e *per accidens* non è identica a quella tra sostanza e accidente. Gli accidenti – e ciò rischia di confondere – sono esseri *per se*. È una sostanza-qualificata-da-un-accidente, invece, a costituire un essere *per accidens*. Così, mentre la sapienza di Socrate è un essere *per se*, Socrate sapiente non è un essere *per se*: è un essere *per accidens*.

Aristotele ricorre alla sua definizione nel determinare che cosa sia la quiddità: una quiddità è ciò che una cosa è detta essere *per se*. Si può essere uno studioso, ma non si è uno studioso *per se*, dal momento che *per se* si è una persona (*Metaph.* Z 4. 1029b15). L'espressione «Lo studioso Teofrasto» designa un essere *per accidens*. Invece, «l'uomo Teofrasto» designa un essere *per se*, e «Teofrasto è un uomo» è una predicazione *per se*. Essere un uomo è la quiddità o essenza di Teofrasto.

Una quiddità, ci vien detto inoltre, è ciò che viene dato da una definizione. Questa affermazione lascia perplessi, perché sicuramente non solo gli esseri *per se* hanno definizioni. Non c'è

dubbio che per Aristotele un postino sarebbe un essere *per accidens*: ma non possiamo forse definire il «postino» come «uomo che recapita la posta»? (cfr. *Metaph.* 1029b27). Aristotele risponde che non sempre abbiamo una definizione di X quando abbiamo una serie di parole che equivalgono a «X»: in caso contrario, tutta l'epica sarebbe una definizione della parola «Iliade» (*Metaph.* Z 4. 1030a9). Una definizione dev'essere formulata nei termini di specie e genere, e solamente una definizione di questo tipo darà origine a una quiddità (*Metaph.* Z 4. 1030a12).

Gli accidenti, così come le sostanze, possono essere definiti in questo modo: possiamo chiedere che cosa significa «triangolare» proprio come si domanda che cos'è un cavallo. Per consentire ciò, Aristotele è disposto ad ammorbidire la sua originaria, rigorosa concezione della definizione. «Definizione», dice, così come «essere», «quiddità» ed «essenza», sono tutti termini analoghi: tutti e quattro appartengono in senso primario solo alle sostanze, così come «salute» si predica in senso primario dei pazienti, e solo in senso secondario di farmaci e strumenti medici. In seconda istanza, tali termini possono essere applicati anche ad accidenti, e in terza anche a esseri *per accidens* (*Metaph.* Z 4. 1030b1; 5. 1031a9).

Subito dopo Aristotele domanda: qual è la relazione fra una cosa e la sua quiddità? La sua risposta è che le due sono identiche: e questo ci coglie di sorpresa, dal momento che una cosa è sicuramente concreta, mentre una quiddità è sicuramente astratta. La giustificazione iniziale della sua sorprendente affermazione è che una cosa, in quanto tale, è di sicuro identica alla propria sostanza, e la quiddità di una cosa è detta sostanza di quella cosa. Le *Categorie* sembrano offrire una via abbastanza semplice per uscire da questo mistero: Socrate, per esempio, è identico a una sostanza prima, e la sua quiddità ne è la sostanza seconda. Ma qui in *Metafisica Z* Aristotele sta cercando di dare risposta alla domanda: che cosa si intende realmente per «sostanza seconda»? Nell'enunciato «Socrate è uomo», che cosa significa «uomo»?

La prima risposta che egli prende in considerazione è quella di Platone: «uomo» sta per un'Umanità che è qualcosa di distinto da Socrate. Aristotele si serve qui di una variante dell'argomento del terzo uomo per mostrare che questa soluzione non va bene. Se un

cavallo fosse distinto dalla sua quiddità, la quiddità del cavallo avrebbe a sua volta una propria quiddità distinta, e così via senza fine. Il capitolo si conclude con l'osservazione: «È chiaro, dunque, che quando si tratta di realtà prime e che si dicono per sé, l'essenza della cosa singola e la cosa singola sono un'unica e medesima realtà» (*Metaph. Z 6. 1032a8*).

Tutto ciò sembra significare questo. In un enunciato come «Socrate è sapiente» la parola «sapiente» significa un accidente, ossia la sapienza di Socrate, che è distinta da Socrate. Ma in «Socrate è uomo» la parola «uomo» non significa alcunché di distinto da Socrate stesso. Abbiamo bisogno di distinguere tra Socrate e la sua sapienza perché queste due cose hanno storie diverse: quando Socrate invecchia, la sapienza di Socrate può aumentare, o magari svanire. Ma Socrate e la sua umanità non hanno due storie diverse: essere Socrate è essere umani, e se Socrate smette di essere un uomo, smette di esistere.

Ma non c'è ancora da render conto della differenza fra concreto e astratto? Aristotele ci viene in aiuto, per questo aspetto, nella disamina del venire-a-essere svolta nei capitoli VII e VIII, ove fa notare che quando una cosa viene all'essere, né la sua forma né la sua quiddità incominciano a esistere. Usando un'analogia a lui sempre cara e da lui molto sfruttata, Aristotele dice che se fabbrico una sfera di bronzo, con ciò non produco né il bronzo né la forma sferica. E prosegue, generalizzando:

ciò che si genera dovrà sempre essere divisibile:
dovrà essere, in parte, questo e, in parte,
quest'altro, ossia: in parte materia, e in parte
forma. [...] Da quanto si è detto risulta chiaro che
ciò che si chiama forma o sostanza non si genera;
ciò che si genera è, invece, il sinolo, il quale viene
denominato in base alla forma (*Metaph. Z 8.*
1033b16-19).

Egli procede quindi a trarre una conclusione antiplatonica: se le forme, nella loro quotidiana unione con la materia, non sono affatto generate, ecco che non c'è alcun bisogno di invocare Forme separate, ideali, per spiegare in che modo le forme vengano all'esistenza (*Metaph. Z 8. 1033b26*).

Non abbiamo bisogno di invocare le Forme nemmeno per spiegare in che modo una sostanza individuale ottenga la sua forma. Gli esseri umani derivano la propria forma non da un'idea di Uomo, ma dai loro genitori (*Metaph. Z 8. 1033b32*). Il padre (insieme con la madre, anche se Aristotele sembra trascurare questo fatto) è responsabile dell'introduzione della forma in una materia idonea. «Il tutto che ne risulta, infine, è una forma di una data specie realizzata in queste carni e ossa: per esempio Callia e Socrate; e, questi, sono diversi per la materia (essa è, infatti, diversa nei diversi individui), ma sono identici per la forma (la forma, infatti, è indivisibile)» (*Metaph. Z 8. 134a8*). In questo passo Aristotele enuncia una tesi che avrebbe poi avuto una storia lunga, e cioè quella secondo cui la materia è il principio dell'individuazione. Secondo tale tesi, per quanto due cose possano essere differenti fra loro, non è la differenza fra le loro proprietà o le loro caratteristiche a determinarne la distinzione reciproca. Perché è possibile che due cose si assomiglino totalmente fra loro, senza essere tuttavia identiche. Due piselli, per esempio, per quanto siano simili, sono due piselli e non uno solo, perché sono costituiti da due porzioni differenti di materia.

In qualche luogo Aristotele identifica forma e quiddità (per esempio *Metaph. Z 7. 1032a33*), e procede dicendo che, nel caso degli esseri umani e degli altri viventi, la forma e la quiddità debbono venire identificate con l'anima (*Metaph. Z 10. 1035b14*). Questo però presenta un problema: se l'anima è la quiddità, e la quiddità è identica a quel che la possiede, ciò significa forse che Socrate è identico all'anima di Socrate? In un breve passaggio Aristotele sembra disposto a tenere in considerazione tale possibilità (*Metaph. Z 11. 1037a8*), ma ciò non costituisce la sua opinione più meditata sulla questione, tant'è che egli continua a precisare la propria identificazione tra anima, forma e quiddità. «L'uomo considerato in generale e il cavallo considerato in generale e altre nozioni come queste che si predicano delle cose individuali, ma in universale, non sono sostanza. Sostanza è un composto di una data forma e di una data materia in universale» (*Metaph. Z 10. 1035b27*). Il che significa che il possesso di carne e sangue è di fatto parte dell'essere umano; ma il possesso di *questa* carne e di *questo* sangue determinati non è parte dell'essere umano. Lo è, tuttavia, dell'essere Socrate.

Possiamo domandarci quale sia la relazione fra la coppia materia-forma e la coppia corpo-anima. Aristotele, in *Metaph.* Z 11. 1037a5, afferma che un animale è composto di corpo e di anima, e identifica chiaramente il corpo con la materia; ma a quel punto dice non già che l'anima è forma, bensì che è la sua sostanza prima. Poco dopo prosegue dicendo che la sostanza in senso primario è la forma che è inerente alla cosa, e che sostanza (di un altro tipo) è il composto di ciò e della materia (*Metaph.* Z 11. 1037a39). Ma allora, per rendere coerente tutto questo con la sua dottrina precedente siamo costretti a ritenere che qui Aristotele stia chiamando «sostanza prima» quel che nelle *Categorie* chiamava «sostanza seconda»!

Qui, tuttavia, veniamo lasciati in balia d'un problema serio. Nell'esaminare un passo precedente della *Metafisica* potevamo con buone ragioni concludere che in quel caso Aristotele insegnasse che nell'enunciato «Socrate è uomo» il predicato «uomo» non significava nient'altro che Socrate. Ora sembra suggerirci invece che esso significhi la forma o l'anima di Socrate: è tale predicato a fornire la definizione di Socrate, e qui viene distinto dalla materia di Socrate. Il corpo di Socrate è chiaramente parte di Socrate: ma è parte anche della definizione – o quiddità – di Socrate?

Il modo in cui Aristotele tratta la definizione getta un po' di luce sulla questione. Le definizioni hanno parti, e hanno parti anche le sostanze da esse definite: Aristotele impiega un capitolo per spiegare che, se A è parte di X, questo non significa sempre che la definizione di A dev'essere parte della definizione di X. (Non c'è bisogno di rifarsi all'angolo acuto, quando si definisce l'angolo retto; anzi, di fatto è proprio il contrario: *Metaph.* Z 11. 1035b6). La definizione deve fare menzione di parti della forma, ma non di parti della materia. Parti della forma debbono essere identificate con il metodo della definizione per divisione, in genere e specie, che abbiamo incontrato nei dialoghi più tardi di Platone.

Adesso possiamo dunque constatare perché è fuori luogo domandare se il corpo di Socrate sia parte della sua quiddità. Corpo e anima sono parti di Socrate (parti in un senso alquanto speciale, come verrà spiegato nel prossimo capitolo). Essere razionale ed essere animale sono parti della quiddità di Socrate, ed essere animale include il possesso di un corpo (un corpo organico, di un

tipo particolare). Ma *avere un corpo* non si identifica affatto con un corpo. Chiedere se il corpo di Socrate sia parte della sua quiddità è cadere in quella confusione di concreto e astratto della quale, in precedenza, eravamo stati tentati di accusare lo stesso Aristotele. D'altronde, qualcosa di simile dobbiamo dire anche dell'anima. L'anima non può venire semplicemente identificata con la quiddità, come Aristotele sembra talora incautamente suggerire: essere umani è avere un'anima di un tipo appropriato, incarnata in un corpo organico.

Abbiamo fatto del nostro meglio per dare un senso alla dottrina della sostanza contenuta nella *Metafisica*. Il tema era stato introdotto da Aristotele come metodo per rispondere alla domanda fondamentale: «Che cos'è l'essere?» È tempo, ora, di affrontare di petto tale questione.

Essere ed esistenza.

È chiaro che Aristotele si serve dell'espressione *to on* nello stesso modo di Parmenide: Essere è tutto ciò che una qualunque cosa è. Ogniqualevolta Aristotele ne spiega il significato, lo fa spiegando il senso del verbo greco «essere» (per esempio *Metaph.* Δ 7. 101a6 sgg.; Z 2. 1028a19 sgg.).

L'Essere contiene qualunque elemento possa essere soggetto di enunciati veri contenenti la parola «è», che questa sia o meno seguita da un predicato. Tanto «Socrate è» quanto «Socrate è sapiente» ci dicono qualcosa sull'Essere. I predicati in tutte le categorie, ci dice Aristotele, significano essere, perché ogni verbo può venire sostituito da un predicato che contenga la copula «è»: «Socrate corre», per esempio, può essere sostituito da «Socrate è un corridore». Ogni essere in qualunque categoria altra dalla sostanza è una proprietà o modificazione della sostanza stessa. Ecco perché lo studio della sostanza è la via per intendere la natura dell'Essere.

Nel caso di Aristotele, così come in quello di Parmenide, è un errore equiparare l'essere all'esistenza. Nella voce dedicata all'«essere» del lessico filosofico contenuto in *Metafisica* Δ, l'esistenza non è nemmeno menzionata fra i sensi del termine. Ciò è sorprendente, perché di tanto in tanto, nelle sue opere di logica, Aristotele sembra aver identificato l'esistenza come accezione particolare dell'essere.

Ecco allora che nelle *Confutazioni sofistiche* egli fa l'osservazione per cui «l'essere alcunché non è invero la stessa cosa che l'essere assolutamente», vale a dire, essere ed essere-F non sono il medesimo (*Soph. el.* 5. 167a2). Aristotele si serve di questo principio per dissolvere inferenze fallaci del tipo «ciò che non è è, perché ciò che non è è pensato», oppure «X non è, perché X non è un uomo». Una mossa simile, la fa anche in relazione all'essere-F di ciò che ha cessato di essere: per esempio, da «Omero è un poeta» non segue che Omero sia (*De interpr.* 11. 21a25).

In un celebre passo dei *Secondi analitici* (*An. post.* 11. 7. 92b14) Aristotele dice: «l'essere non è per nessun oggetto la sua sostanza (*ousia*), dato che ciò che è (*to on*) non è un genere». Tale affermazione può intendersi nel senso che l'esistenza non è parte dell'essenza di alcunché: cioè, il fatto *che ci sia* qualcosa del genere non è *ciò che* un qualcosa è. Se è tale il significato del brano, allora esso merita davvero il complimento di Schopenhauer, il quale diceva che Aristotele, con intuizione profetica, aveva messo preventivamente fuori causa l'argomento ontologico⁵. Ma non è chiaro se questo sia effettivamente l'unico senso che può essere attribuito al passo.

La premessa per cui *to on* non è un genere non significa necessariamente che di qualcosa come *le cose che ci sono* non si possa parlare, anche se ciò non è da escludersi. Aristotele altrove afferma che l'essere non è un genere perché un genere si differenzia in specie tramite differenze che sono distinte da esso, laddove ogni differenza è un essere di qualche tipo (*Metaph. B* 3. 998b21). Il caso più chiaro in cui «essere» deve significare «esistere» si dà quando viene unito a *entia per accidens*: quando dice il «sapiente Socrate è» e distingue questo asserto da «Socrate è sapiente», difficilmente con ciò Aristotele può intendere altro che il sapiente Socrate esiste, ed è fra le cose che ci sono. Molto più difficile è decidere, invece, quando Aristotele scrive semplicemente «Socrate è», se questo significhi che Socrate esiste o che Socrate è un soggetto di predicazione: poiché in tal caso non siamo in grado di vincolarlo alla distinzione, che a noi sembra tanto chiara, tra la copula «è» e l'«è» dell'esistenza.

Quando l'«è» ricorre come copula, e unisce soggetto e predicato,

possiamo chiedere che cosa esso significhi. I testi aristotelici suggeriscono due possibilità per renderne conto. La prima è che la copula non abbia significazione propria: è un simbolo incompleto, che non va interpretato di per se stesso, ma va preso insieme al termine predicativo che lo segue, per cui «... è bianco» va inteso come se stesse per la forma accidentale dell'essere «bianco». In tal caso, non ci sarà alcuna risposta generale alla domanda su che cosa denoti la copula «è», ma ci sarà in generale una risposta alla domanda su che cosa denoti «... è P», vale a dire un'entità in una delle dieci categorie.

L'altra possibilità, che meglio pare adattarsi ai testi, è che la copula stia a significare *essente*, ove quest'ultimo va preso come participio sostantivato, come «corrente» per il verbo correre. Se diciamo questo, sembra che dobbiamo aggiungere che vi sono vari tipi di essere: l'essere che è denotato da «è» nel predicato sostanziale «... è un cavallo» è essere sostanziale, mentre l'essere che viene denotato da «è» nel predicato accidentale «... è bianco» è essere accidentale, d'un tipo che corrisponde alla categoria di qualità. Un'ulteriore differenza può poi essere tracciata, più in dettaglio, fra diversi tipi di essere, e dunque fra diversi sensi di «è».

Un passo che rafforza molto questa lettura è costituito dal secondo capitolo di *Metafisica H*. Qui Aristotele dice che ci sono molti modi in cui le cose differiscono l'una dall'altra. Talora differiscono perché ci sono diverse maniere in cui sono combinate le loro componenti: a volte queste sono mescolate, come in una pozione; altre volte sono legate fra loro, come in un fascio; altre volte ancora sono congiunte, come in un libro. In qualche caso invece la differenza è di posizione: un blocco di pietra può essere soglia o architrave, a seconda che si trovi al di sotto o di sopra di una porta. È l'orario a determinare la differenza fra la prima colazione e la cena, ed è la direzione a fare la differenza fra un vento e un altro. Continua poi dicendo che «è» vien detto in molti sensi differenti. Una soglia è perché è collocata in una posizione così e così, e dunque il suo essere consiste nell'essere collocata in quel modo. Per il ghiaccio, essere significa solidificarsi in questo e quest'altro modo (*Metaph. H* 3. 1043a15 sgg.).

Se è un errore considerare il modo in cui Aristotele tratta l'essere

come un modo di render conto dell'esistenza, sarebbe altrettanto sbagliato pensare che egli non sia consapevole delle istanze che hanno messo alla prova i filosofi in quest'ambito. Quando i filosofi si domandano quali cose esistano realmente e quali no, è possibile che si preoccupino della contrapposizione fra il concreto e l'astratto (per esempio Socrate rispetto alla sapienza, o Socrate rispetto all'umanità), oppure della contrapposizione fra ciò che è immaginario e ciò che è effettivo (per esempio Pegaso rispetto a Bucefalo), o magari della contrapposizione fra ciò che ancora esiste e ciò che è ormai scomparso (la Grande Piramide di Cheope rispetto al Faro di Alessandria). In diversi luoghi, Aristotele tratta di tutti e tre questi problemi.

Abbiamo visto per esteso in che modo egli si occupi delle nozioni astratte, introducendo le categorie. Gli accidenti sono modificazioni della sostanza, per cui le affermazioni relative ad astrazioni – come colori, azioni e mutamenti – sono catalogabili fra quelle relative alle sostanze prime. I predicati nella categoria della sostanza, per altro verso, non implicano l'esistenza di alcuna entità – quale per esempio una forma di Umanità – distinta dalla sostanza individuale del tipo appropriato.

Aristotele si procura da sé i mezzi per trattare i problemi delle entità immaginarie, introducendo un senso della copula per cui «è» significa «è vero» (*Metaph.* Δ 7. 1017a31). Un'entità fittizia è un pensiero autentico, ma *non è*, nel senso che non è vera. Quanto poi a ciò che ancora esiste e a ciò che è ormai scomparso, Aristotele risolve i problemi relativi al venire all'esistenza e all'uscire dall'esistenza mediante la dottrina della materia e della forma. Esistere è essere materia in una certa forma: essere una cosa di un certo tipo. Socrate smette di esistere se smette di possedere la propria forma, il che significa: se smette d'essere un uomo.

Non abbiamo ancora considerato esplicitamente il più importante dei contributi di Aristotele alla metafisica, e cioè la dottrina dell'atto e della potenza. Se prendiamo in considerazione un qualsiasi ente, da un litro di latte a un poliziotto, troveremo un certo numero di cose relative a quell'ente che sono vere, e un certo numero di altre cose che, pur non essendo al momento vere di esso, possono diventarlo in un altro momento. Dunque, un litro di un

certo liquido è latte, ma *può essere* trasformato in burro; un certo poliziotto è grasso, è pronto sull'erba e parla solo inglese, ma se lo vuole *può* dimagrire, può cominciare a falciare il prato e può imparare il francese. Le cose che in un certo momento un ente è o sta facendo sono dette da Aristotele gli atti (*energeiai*) di esso; le cose che esso può essere, o può fare, sono le sue potenze (*dynameis*). Pertanto, il liquido è attualmente latte, ma potenzialmente burro; il poliziotto è attualmente grasso, ma potenzialmente magro; e così via. La potenza, a differenza dell'atto, è la capacità che un ente ha di subire un mutamento d'un qualche tipo, sia per un'azione compiuta in proprio, sia per l'azione compiuta da altri agenti su di esso. Un mutamento da grasso a magro è un mutamento accidentale: in tal caso, una sostanza ha la potenza di essere ora F e ora non-F. Invece, un mutamento da latte a burro sarebbe, per Aristotele, un mutamento sostanziale. Non è la sostanza, ma la materia, ad avere la potenza di assumere diverse forme sostanziali.

Ovviamente, nello studiare le coppie materia-forma e sostanza-accidente, siamo di fatto venuti a conoscenza di particolari tipi di potenza e atto. L'importanza di tale analisi nella storia della metafisica è che Aristotele la concepiva come un modo di rendere inoffensive le sfide di Parmenide, Eraclito e Platone. I primi metafisici avevano enumerato i paradossi che potevano generarsi o dicendo che l'essere veniva dall'essere, o dicendo che l'essere veniva dal non-essere. Aristotele vuole operare un taglio trasversale fra queste due opzioni, dicendo che l'essere in atto viene dall'essere in potenza. Ciò, beninteso, non è una formula magica capace di dissolvere ogni perplessità filosofica; ma è comunque un modello appropriato in cui inserire analisi dettagliate di diversi tipi di mutamento possibile.

Aristotele non chiamò «metafisica» le ricerche da lui condotte in quest'ambito; tale nome, all'inizio, non significava altro che «dopo la fisica», e fu dato dagli editori del filosofo per indicare il luogo di questo testo nel corpus delle sue opere. Egli peraltro dice che vi è una disciplina «che considera l'Essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tale» (*Metaph.* Γ 1. 1003a21). Questa scienza è detta «filosofia prima», e si interessa dei primi principî e delle cause supreme. Aristotele sembra rendere conto in due maniere fra loro incompatibili dell'oggetto di tale disciplina: stando

alla prima, essa, a differenza delle scienze particolari, ha a che fare con l'Essere considerato come un tutto; stando all'altra, essa ha a che fare invece con un particolare tipo di essere, vale a dire con la sostanza divina, indipendente e immutabile (per tale ragione, a volte la chiama «teologia»). Diremo dunque che si tratta di due diverse spiegazioni dell'Essere *in quanto* essere?

No. Non esiste qualcosa come l'Essere *qua* essere: ci sono solamente diversi modi di studiare l'Essere. Ci si può dedicare allo studio dell'Essere in quanto essere, ma ciò non significa studiare un oggetto misterioso, bensì intraprendere un particolare tipo di studio. Esso, come tutte le scienze aristoteliche, è un'indagine intorno alle cause: e quando studiamo l'Essere in quanto essere siamo alla ricerca delle cause più universali e prime. Si confronti tutto ciò con le altre discipline: quando studiamo la fisiologia umana, studiamo gli umani *qua* animali, il che significa che studiamo le strutture e le funzioni che gli umani hanno in comune con gli animali. Ma è ovvio che non esiste affatto un'entità del tipo di quella d'un essere umano *in quanto* animale.

Studiare qualcosa in quanto essere significa studiarlo in virtù di ciò che esso ha in comune con tutte le altre cose. (Ben poco, si potrebbe pensare: ed è Aristotele stesso a dire, come abbiamo visto, che nulla può avere l'essere per propria essenza o natura). Ma studiare l'universo *in quanto essere* significa studiarlo come un singolo sistema generale, che abbraccia tutte le cause delle cose che si generano e permangono nell'esistenza. Al punto supremo della gerarchia delle cause aristoteliche – lo vedremo in modo più completo nel capitolo IX – ci sono i motori celesti, mossi e immobili, che costituiscono le cause finali di ogni generazione e corruzione. Quando dice che la filosofia prima studia l'intero essere, Aristotele le sta assegnando il campo d'indagine; quando dice che è la scienza del divino, le sta attribuendo i suoi principî esplicativi ultimi. Pertanto, la filosofia prima di Aristotele è la scienza dell'Essere in quanto essere, ma insieme è anche teologia.

Epicurei e stoici dedicarono scarsa attenzione alle questioni ontologiche che avevano assorbito Platone e Aristotele. Un particolare sviluppo di esse, tuttavia, merita una breve osservazione.

In una delle sue lettere, Seneca scrive per spiegare a un amico in che modo le cose siano classificate in base alla specie e al genere: uomo è una specie di animale, ma al di sopra del genere *animale* c'è il genere *corpo*, dal momento che vi sono corpi animati e altri (per esempio le rocce) che non lo sono. Ma c'è un genere superiore a *corpo*? Sí: c'è il genere di ciò che c'è (*quod est*): perché, delle cose che sono, alcune sono corporee e altre non lo sono. Questo, secondo Seneca, è il genere sommo.

Gli stoici vogliono sovrapporgli ancora un altro genere piú essenziale. [...] Per certi stoici il genere primo è un “qualcosa”. Ed ecco il motivo di questa opinione. «Nella natura, – essi dicono, – alcune cose esistono, altre non esistono. Ora, la natura abbraccia anche queste cose non esistenti, che vivono nell'immaginazione, come i Centauri e i Giganti, e tutte quelle cose create da un errore della nostra mente, che hanno assunto un qualche aspetto, per quanto prive di sostanza» (*Ep. ad Luc.* 58. 11-15).

Qui possiamo scorgere, identificato con chiarezza, un uso del verbo «essere» – nel senso di «esistere» – che è esente da tutte le complicazioni che, intorno a questa nozione, risalgono fino a Parmenide⁶. Questo è un grande passo avanti. Per altro verso, trattando l'esistente e il non esistente alla stregua di due specie di un singolo, sommo genere ontologico, cioè il «qualcosa» (*ti, quid*), gli stoici sparsero i semi di secoli di confusione filosofica. Incontreremo i frutti di questa confusione nei prossimi volumi. Il prodotto piú complicato di essa è l'argomento ontologico per l'esistenza di Dio; il suo rampollo piú di moda è invece la distinzione fra mondi attuali e mondi possibili.

Nonostante l'indubbio significato di questo sviluppo stoico della questione, fino ai neoplatonici la metafisica non riassumerà la propria importanza, nel mondo antico, quale componente principale della filosofia. Ma in un autore come Plotino la metafisica subí una tale svolta teologica, che la cosa migliore sarà considerarne la dottrina nel capitolo IX, dedicato alla filosofia della religione.

1 W. WORDSWORTH, *Lucy*, vv. 37-38: «She lived unknown, and

few could know | When Lucy ceased to be» [N.d.T.].

2 Per quanto segue, sono debitore di C. C. MEINWALD, *Plato's Parmenides*, Oxford University Press, New York 1991, ancorché io sostenga una posizione diversa dall'autrice su importanti aspetti dell'interpretazione.

3 Vedi *supra*, cap. II [N.d.T.].

4 Le espressioni latine, pur senza esserne le traduzioni, intendono corrispondere ai termini adoperati da Platone *pros heautó* (rispetto a se stesso) e *pros alla* (rispetto ad altre cose).

5 Si veda quanto osserva in proposito G. E. M. ANSCOMBE, in G. E. M. ANSCOMBE e P. GEACH, *Three Philosophers* cit., pp. 20-21.

6 Si veda LS, vol. I, p. 163.

Capitolo settimo

Anima e mente

L'anima ha una storia assai piú vecchia di quella della filosofia. In molti luoghi e molte culture gli esseri umani hanno immaginato di sopravvivere alla morte, e gli equivalenti antichi della parola «anima» fanno la loro comparsa inizialmente come espressioni atte a indicare tutto ciò che in noi è immortale. Una volta che la filosofia ebbe inizio, la possibilità di una vita dopo la morte e con essa la natura dell'anima divennero fra i suoi interessi principali, a cavallo fra religione e scienza, e al confine con esse.

La metempsicosi pitagorica.

Pitagora, spesso onorato come il primo dei filosofi, fu anche celebre come strenuo sostenitore della sopravvivenza dopo la morte. Tuttavia, diversamente da molti altri, egli non credeva che alla morte l'anima entrasse in un mondo diverso e umbratile; credeva piuttosto che essa ritornasse nel mondo in cui noi tutti viviamo, ma per animare un altro corpo. Egli stesso pretendeva, per quanto lo riguardava, di aver ereditato la propria anima da un'illustre schiera di antenati spirituali, e riferiva di poter ricordare di essere stato un eroe, e di aver combattuto alcuni secoli prima nell'assedio di Troia. Una simile trasmigrazione (che non necessariamente continua per l'eternità) era piuttosto diversa dall'immortalità beata degli dèi, del tutto immuni dalla morte (D.L. 8. 45).

In questo modo, secondo Pitagora, le anime potevano trasmigrare non solo passando da un essere umano all'altro, ma anche di specie in specie. Una volta fermò un uomo che stava frustando un cagnolino, perché pretendeva d'aver riconosciuto nel guaito della bestiola la voce d'un amico morto (D.L. 8. 36). Shakespeare fu colpito dalla dottrina della metempsicosi, tanto da alludervi diverse volte. Nella *Dodicesima notte* Malvolio, catechizzato su Pitagora, dice che questi credeva

Che l'anima della nostra nonna potrebbe trovarsi in un uccello (IV.II, vv. 50-51)¹.

E quando, nel *Mercante di Venezia*, Shylock viene ingiuriato, si propone la possibilità di una trasmigrazione in direzione inversa:

Tu mi fai tanto vacillar nella mia fede,
da accogliere quasi l'opinione di Pitagora
che le anime degli animali si trasfondano
nei corpi degli uomini (IV.I, vv. 130-133)².

Pitagora non offriva argomenti filosofici per spiegare la sopravvivenza dopo la morte e la trasmigrazione delle anime; pretendeva invece di provarla, nel proprio caso, identificando le cose con cui aveva avuto a che fare in una vita precedente. Fu pertanto il primo di una lunga schiera di filosofi ad assumere la memoria come criterio dell'identità personale (Diodoro 10. 6. 2). Il suo contemporaneo Alcmeone sembra sia stato il primo a presentare un argomento filosofico in quest'ambito, affermando – mediante un'inferenza dubbia tratta da una premessa oscura – che l'anima dev'essere immortale perché si trova perennemente in movimento, come i corpi divini dei cieli (Aristotele, *De an.* 1. 2. 405a29-b1).

Empedocle adottò una versione rielaborata della trasmigrazione pitagorica, facendo di essa una parte della sua concezione ciclica della storia. In conseguenza di una caduta originaria, peccatori come gli assassini e gli spergiuri sopravvivono come spiriti erranti per tre volte diecimila anni, incarnandosi in molte forme differenti, e passando dalla durezza d'una vita all'asperità di un'altra (DK 31 B115). Poiché dunque i corpi degli animali sono luoghi ove dimorano le anime che scontano la propria punizione, Empedocle diceva ai propri seguaci di astenersi dal mangiare entità viventi. Macellando gli animali, potresti anche fare violenza a tuo figlio o a tua madre (DK 31 B137). Inoltre la trasmigrazione è possibile non solo negli animali, ma anche nelle piante, e così pure i vegetariani debbono fare attenzione a ciò che mangiano, evitando in particolare le fave e l'alloro (DK 31 B141). Dopo la morte, se ci si doveva incarnare in un animale, la cosa migliore era diventare leone; se bisognava essere una pianta, la cosa migliore era divenire alloro. Empedocle stesso affermava di aver fatto esperienza della trasmigrazione non solo come essere umano, ma anche nel regno

animale e vegetale.

Un tempo io fui già fanciullo e fanciulla,
arbusto, uccello e muto pesce che guizza nel mare
(DK 31 B117; PG, p. 411).

In questo primo periodo, l'indagine sulla natura dell'anima nella vita presente sembra aver fatto seguito a una riflessione congetturale circa la sua collocazione in una vita dopo la morte. Tutti i primi pensatori pare abbiano adottato in proposito un punto di vista materialistico: l'anima era fatta o di aria (Anassimene e Anassimandro) o di fuoco (Parmenide ed Eraclito). Ci volle un po' di tempo, tuttavia, perché il problema trovasse un orientamento e una formulazione esplicita nella domanda: come fa un elemento materiale, per quanto sottile e fluido, a svolgere le funzioni caratteristiche dell'anima quali sentire e pensare?

Eraclito si limita a proporre una magnifica similitudine:

Come il ragno stando al centro della tela,
nonappena una mosca ne rompa un qualche filo, se
ne accorge e svelto vi accorre come se sentisse male
per la rottura del filo, così l'anima dell'uomo,
quando una parte del corpo è ferita, rapida vi si
reca come se non sopportasse la lesione del corpo a
cui è congiunta stabilmente e secondo un
determinato rapporto (DK 22 B67a; PP, pp.
184-85).

Da questo brano sarebbero discesi alla lontana molti tentativi filosofici di spiegare le capacità e i comportamenti degli esseri umani come attività di un animaletto presente dentro di loro; ancorché i filosofi più tardi fossero inclini a vedere l'anima come un *homunculus* – più che come un artropodo – nascosto nell'interiorità.

Percezione e pensiero.

Empedocle fu il primo filosofo a offrire un resoconto dettagliato del modo in cui avviene la percezione. Al pari dei suoi predecessori, era un materialista. L'anima, come ogni altra cosa nell'universo, era per lui un composto di terra, aria, fuoco e acqua. La sensazione ha

luogo nel momento in cui ciascuno di questi elementi, quando si presentano negli oggetti della percezione, si combina con il proprio corrispettivo situato nei nostri organi sensoriali. Contesa e Amore, le forze che nel sistema di Empedocle agiscono sugli elementi, hanno anch'esse la loro parte in questo processo di combinazione, che è governato dal principio in base a cui il simile è percepito dal simile.

Con la terra infatti vediamo la terra, l'acqua con
l'acqua,
con l'aria l'aria divina, e poi col fuoco il fuoco
distruttore,
con l'amore l'amore e la contesa con la contesa
funesta

(DK 31 B109; PG, p. 406).

Il processo sembra aver luogo in questo modo. Gli oggetti del mondo sprigionano un effluvio che raggiunge le aperture dei nostri occhi; il suono è invece un effluvio che penetra nelle nostre orecchie. Perché la percezione possa aver luogo, le aperture e gli effluvi debbono combinarsi fra loro (DK 31 A86). Questa combinazione deve, ovviamente, occorrere al livello degli elementi, che costituiscono il principio esplicativo fondamentale del sistema empedocleo. In alcuni casi, ciò è semplice: il suono è trasportato dall'aria, cui fa eco l'aria interna all'orecchio. Nel caso della vista la cosa è più complessa, e deve dipendere dalla proporzione di ciascuno degli elementi, come è suggerito nel frammento di cui sopra. La miscela più complessa di tutti gli elementi è il sangue, e quando il sangue fluisce e pulsa intorno al cuore, ciò produce il pensiero. È la natura raffinata della costituzione del sangue a spiegare la natura ampia e varia del pensiero (DK 31 B105, 107).

La rozzezza del materialismo di Empedocle ha fatto sí che di lui si prendessero facilmente gioco quanti, in seguito, avrebbero cercato di dare spiegazione filosofica alla natura della mente. Aristotele lamentava che Empedocle non aveva fatto alcuna distinzione fra percezione e pensiero. Altri fecero notare che, oltre agli occhi e alle orecchie, vi erano anche altre cose dotate di passaggi o di pori: perché mai, allora, le spugne e le pomici non erano in grado di percepire? L'atomista Democrito diede una risposta a questo

interrogativo. L'immagine visiva era il prodotto di un'interazione fra gli effluvi emessi dall'oggetto veduto e quelli provenienti dalla persona che vede: questa immagine o impressione si formava nell'aria che era interposta fra i due, e poi entrava nella pupilla dell'occhio (KRS 589). Ma Democrito, come Empedocle, non fu in grado di dare una spiegazione neanche lontanamente persuasiva del pensiero, e così – proprio come Empedocle – anche lui dovette subire le critiche di Aristotele.

Il filosofo presocratico che i pensatori greci più tardi avrebbero onorato per aver posto il problema filosofico della mente fu Anassagora. Anassagora riteneva che l'universo all'inizio fosse una minuscola entità unitaria e complessa, che in seguito si è espansa ed evoluta nel mondo che conosciamo; ma riteneva anche che a ciascun grado di tale evoluzione ogni singola cosa contenesse una certa porzione di tutto il resto. A questo sviluppo presiede l'Intelletto (*nous*), che è di per sé esterno al processo evolutivo:

Tutte le altre cose hanno parte a tutto, mentre l'Intelletto è alcunché di illimitato e di autocrate e a nessuna cosa è mischiato, ma è solo, lui in se stesso. Se non fosse in se stesso, ma fosse mescolato a qualcos'altro, parteciperebbe di tutte le cose, se fosse mescolato a una qualunque. Perché in ogni cosa c'è parte di ogni cosa, come ho detto in quel che precede: le cose commiste a esso l'impedirebbero di modo che non avrebbe potere su nessuna cosa come l'ha quando è solo in se stesso. Perché è la più sottile di tutte le cose e la più pura: ha cognizione completa di tutto e il più grande dominio di quante cose hanno vita, quelle maggiori e quelle minori; su tutte ha potere l'Intelletto (KRS 476; PG, p. 606).

Anassagora distingue fra le anime, che sono parte del mondo materiale, e un Intelletto divino, che è immateriale, o quantomeno è costituito da un tipo di materia speciale, eterea. Laddove per Empedocle il simile era conosciuto dal simile, l'Intelletto di Anassagora può sapere tutto soltanto perché è dissimile da qualunque cosa. Non c'è però soltanto l'unico, grandioso Intelletto

cosmico: alcune altre cose (si presume siano gli esseri umani) partecipano dell'intelligenza, sicché vi sono anche menti più o meno grandi (KRS 476, 482).

L'immortalità nel «Fedone» platonico.

Fra quanti subirono l'influenza di Anassagora, ci fu Socrate; ma è difficile essere sicuri di ciò che davvero pensasse il Socrate storico a proposito dell'anima e della mente. Nell'*Apologia* di Platone, Socrate sembra agnostico in merito alla possibilità di una vita dopo la morte. Egli si domanda: è forse la morte un sonno senza sogni, oppure è un viaggio in un altro mondo, a incontrare i morti che meritano la gloria? «Ma è ormai venuta l'ora di andare: io a morire, e voi, invece, a vivere. – Chi di noi vada verso ciò che è meglio è oscuro a tutti, tranne che al dio» (*Apol.* 40c-42a). Il Socrate platonico del *Fedone*, invece, sostiene in prima persona e in modo articolato la tesi secondo cui l'anima non solamente sopravvive alla morte, ma dopo la morte si trova in condizioni migliori (*Phaed.* 63e).

Il punto di partenza della sua disamina è la concezione dell'essere umano inteso come un'anima imprigionata in un corpo. I veri filosofi si curano poco dei piaceri corporei, come quelli del mangiare, del bere e del sesso, e trovano nel corpo un impedimento, più che un ausilio, nella ricerca filosofica (*Phaed.* 64c-65c): «Allora, l'anima [...] ragiona [...] nel modo migliore, quando nessuno di questi sensi la turba, né la vista, né l'udito, né il piacere, né il dolore, ma quando si raccolga il più possibile sola in se stessa, lasciando il corpo, e rompendo il contatto e la comunanza col corpo nella misura in cui può» (*Phaed.* 65c). Così, i filosofi in cerca della verità fanno sì che le loro anime si distacchino dal corpo. Ma la morte è appunto la separazione fra l'anima e il corpo: quindi chi sia stato vero filosofo per tutta la propria vita non avrà fatto altro, in effetti, che desiderare la morte (*Phaed.* 67e).

Gli interlocutori di Socrate, Simmia e Cebete, trovano edificanti le sue parole; ma Cebete si sente in dovere di notare che la maggior parte delle persone respingerà l'idea che l'anima possa sopravvivere al corpo. I più credono che alla morte l'anima cessi di esistere e si dilegui nel nulla, come un soffio di fumo (*Phaed.* 70a). Socrate si dichiara d'accordo sulla necessità di offrire prove, da parte sua, del

fatto che dopo la morte l'anima di un uomo continui a esistere.

In primo luogo, egli presenta un ragionamento che muove dagli opposti. Se due cose sono fra loro opposte, ciascuna di esse proviene dall'altra. Se vai a dormire, prima dovevi essere sveglio; se ti svegli, prima dovevi essere nel sonno. Se A diviene più grande di B, A dev'essere stato più piccolo di B; se A diviene migliore di B, A dev'essere stato peggiore di B. Così, opposti come *più grande* e *più piccolo*, *migliore* e *peggiore* si generano l'uno dall'altro. Ma la morte e la vita sono opposti, e la stessa cosa vale anche qui. Se la morte viene dalla vita, non deve forse la vita a sua volta venire dalla morte? E poiché la vita dopo la morte non è visibile, essa deve stare in un altro mondo (*Phaed.* 70c-72e).

Con l'argomento successivo, Socrate mira a dimostrare l'esistenza di un'anima non incarnata non già dopo, bensì anteriormente alla sua vita nel corpo. In primo luogo egli afferma che la conoscenza è reminiscenza, e poi che la reminiscenza implica preesistenza. Spesso vediamo cose, dice Socrate, che sono più o meno uguali quanto alla misura; ma nel mondo non vediamo mai due cose assolutamente uguali l'una all'altra. La nostra idea di uguaglianza, dunque, non può esserci derivata dall'esperienza. Le cose più o meno uguali che vediamo non sono altro che reminiscenze di un'uguaglianza assoluta che abbiamo incontrato in precedenza. Ma tale incontro non è avvenuto nella nostra vita presente, né è tramite i sensi: deve aver avuto luogo in una vita precedente e grazie a un'operazione puramente intellettuale. Ciò che si addice all'idea di uguaglianza assoluta deve funzionare anche per altre idee consimili a essa, come la bontà assoluta e la bellezza assoluta (*Phaed.* 73a-77d).

In terzo luogo, Socrate argomenta a partire dai concetti di dissolubilità e indissolubilità. Tutto ciò che può disgregarsi, come fa il corpo alla morte, dev'essere composito e mutevole. Ma le idee con cui ha a che fare l'anima sono immutabili, a differenza delle bellezze visibili e trascoloranti che vediamo con gli occhi. All'interno del mondo visibile del mutamento e del divenire, l'anima vacilla come un ubriaco; è solamente quando ritorna in sé che essa trapassa in un mondo di purezza, eternità e immortalità in cui è finalmente a casa propria. Se perfino i corpi, quando vengono mummificati in Egitto, sono in grado di sopravvivere molti anni, è

difficile credere che l'anima si dissolva al momento della morte. Al contrario: a patto che sia purificata dalla filosofia, l'anima si dipartirà alla volta d'un mondo invisibile di beatitudine (*Phaed.* 78b-81a).

In risposta a questi argomenti, Simmia propone una diversa concezione dell'anima. Egli dice: si pensi a una lira fatta di legno e di corde, che è accordata grazie alla tensione di quelle. Un corpo umano vivente può essere paragonato a una lira accordata, e un corpo morto a una lira scordata. Sarebbe assurdo affermare che, dal momento che la sintonia delle corde non è una cosa materiale, quali invece sono il legno e le corde, essa possa sopravvivere alla rottura della lira. Quando le corde del corpo perdono il loro tono a causa di un infortunio o di una malattia, l'anima deve perire, come accade al suono melodico di una lira ormai spaccata (*Phaed.* 84c-86e).

Anche Cebete ha un'obiezione da fare. Egli conviene sul fatto che l'anima è più resistente del corpo, e non necessariamente deve finire quando finisce il corpo; nel normale corso della vita, il corpo patisce di usure e logorii frequenti, e necessita di essere costantemente aggiustato dall'anima. Ma un'anima potrebbe essere immortale, nel senso del sopravvivere alla morte, senza per questo essere imperitura – intendendo con ciò che vivrà per sempre. Anche se essa trasmigra di corpo in corpo, forse un giorno trapasserà, proprio al modo in cui un tessitore, che nel corso della sua vita ha prodotto e logorato molti mantelli, un giorno va incontro alla morte lasciandone uno dietro di sé (*Phaed.* 86e-88b).

Socrate avanza varie ragioni per respingere il paragone di Simmia. L'intonazione ammette dei gradi; ma nessun'anima può essere più o meno anima di un'altra. È la tensione delle corde che causa l'accordo della lira, ma nel caso dell'essere umano la relazione va in direzione opposta: è l'anima a mantenere in ordine il corpo (*Phaed.* 92a-95e).

In risposta a Cebete, Socrate introduce poi una distinzione fra ciò che filosofi più tardi avrebbero chiamato proprietà necessarie e proprietà contingenti delle cose. Gli esseri umani possono essere alti o non esserlo: il dono dell'altezza è una proprietà contingente degli uomini. Il numero tre, tuttavia, non può che essere dispari, e la neve non può che essere fredda: queste proprietà sono loro

necessarie, e non soltanto contingenti. La freddezza non può trasformarsi in calore, e di conseguenza la neve, che è necessariamente fredda, deve ritirarsi o sciogliersi all'avvicinarsi del calore (*Phaed.* 103a-105c).

Possiamo generalizzare: non soltanto gli opposti non accoglieranno gli opposti, ma nulla che porti necessariamente con sé un opposto ammetterà l'opposto di ciò che reca. Ora l'anima porta la vita, proprio come la neve porta il freddo. Ma la morte è l'opposto della vita, per cui l'anima non può ammettere la morte più di quanto la neve non possa ammettere il calore. Ma ciò che non può ammettere la morte è immortale, e pertanto l'anima è immortale. A differenza della neve, l'anima non perisce, ma si ritira in un altro mondo (*Phaed.* 105c-107a).

Gli argomenti di Socrate convincono Simmia e Cebete nel dialogo; di sicuro però non avrebbero dovuto farlo. È vero che gli opposti vengono sempre dagli opposti? E anche quando ciò effettivamente accadesse, è forse necessario che tale ciclo continui per sempre? Anche se il sonno deve seguire la veglia, non è forse possibile che un'ultima veglia sia seguita (come congetturava il Socrate dell'*Apologia*) da un sonno eterno? E per quanto possa essere vero che l'anima non può sopportare la presenza della morte, perché mai deve ritirarsi altrove quando muore il corpo, piuttosto che perire come la neve disciolta?

L'anatomia dell'anima.

Nel *Fedone* l'anima è trattata come un'entità singola e unitaria. Altrove, invece, Platone ci presenta descrizioni dell'anima secondo le quali essa consta di parti differenti, preposte a differenti funzioni. Nel *Fedro*, dopo aver offerto una breve dimostrazione – che si richiama al pitagorico Alcmeone – secondo cui l'anima dev'essere immortale perché è capace di muoversi da sé, Platone torna a descriverne la struttura. Si pensi l'anima, egli dice, come costituita di tre elementi: un auriga con una coppia di cavalli, dei quali uno è buono e l'altro cattivo. L'auriga cerca di guidare la sua biga verso un banchetto celeste (*Phaedr.* 246b); il cavallo buono si sforza di andare verso l'alto, mentre quello cattivo tira costantemente la biga verso il basso. I cavalli intendono chiaramente rappresentare due diverse parti dell'anima, anche se non ne vengono mai chiarite le

funzioni precise. Platone si serve di questa analogia in particolare quando delinea quello che per lui è il tipo filosofico ideale d'amore omoerotico. A un certo punto del dialogo, abbiamo un uomo, un ragazzo e quattro cavalli tutti quanti a letto assieme: ma è palese che qui la metafora gli è a dir poco sfuggita di mano (*Phaedr.* 256a).



13. Donatello, *Giovanni Antonio da Narni*, bronzo, 1450-70 circa; il particolare nel medaglione riproduce la concezione platonica dell'anima come auriga.

L'anatomia dell'anima è descritta in maniera più sobria nella *Repubblica*. Nel libro IV Socrate suggerisce che l'anima contiene di tre elementi, proprio al modo in cui lo stato da lui immaginato consta di tre classi. «Si tratta di scoprire, – domanda, – se noi con una parte della nostra anima impariamo, con un'altra ci adiriamo, e con un'altra ancora desideriamo i piaceri del cibo, del sesso e gli altri imparentati con questi; oppure se ciascuna di tali azioni, quando vi siamo attratti, noi la compiamo col concorso di tutta l'anima» (*Resp.* 436a-b). Socrate trova la risposta al proprio quesito ponendo attenzione ai fenomeni in cui entrano in conflitto diverse sollecitazioni mentali. Un uomo può essere assetato, eppure non voler bere (magari a causa di ciò che gli ha ordinato il medico): ciò mostra che c'è una parte dell'anima che riflette, e un'altra che

avverte i desideri corporei. La prima può essere chiamata ragione (*to logistikón*), la seconda concupiscenza (*to epithymetikón*) (*Resp.* 439d). Ora, la collera non può essere attribuita a nessuno di questi due elementi: non alla concupiscenza, perché possiamo provare disgusto per i nostri stessi desideri, quando sono corrotti; e nemmeno alla ragione, perché i bambini fanno i capricci ben prima di raggiungere l'età del discernimento. Dal momento che la collera può entrare in conflitto e con la ragione e con la concupiscenza, dobbiamo allora attribuirle a un terzo elemento presente nell'anima, che possiamo chiamare temperamento irascibile (*to thymoeidés*; *Resp.* 441b). La giustizia dell'anima è l'armonia fra questi tre elementi.

Incontriamo ancora questa tripartizione nel libro IX della *Repubblica*. L'elemento inferiore presente nell'anima può venir detto avaro, dal momento che il denaro è il mezzo principale per soddisfare i desideri della concupiscenza. Il temperamento irascibile va in cerca di potere, successo e fama, e pertanto si può definire come quella parte dell'anima che ama gli onori, o ambiziosa. La ragione ha di mira la conoscenza della verità: ciò che essa ama è l'apprendere. Nell'anima di ciascuno può predominare l'uno o l'altro di questi elementi: di conseguenza un uomo può venir classificato come avaro, come ambizioso, oppure come intellettuale. Ciascun tipo di persona affermerà che la propria vita è la migliore: l'uomo avaro loderà la vita degli affari, l'uomo ambizioso tesserà l'elogio di una carriera politica, mentre l'intellettuale loderà la conoscenza, l'intelligenza e la vita dedicata all'apprendimento. Naturalmente, Platone assegna la palma al filosofo: questi ha l'esperienza più ampia e il giudizio più solido, e gli oggetti ai quali dedica la sua vita sono molto più reali dei piaceri illusori perseguiti dai suoi concorrenti (*Resp.* 587a).

Ci sono differenze, lo si vedrà, tra le descrizioni dell'anima presenti nel libro IV e nel libro IX. Nel frattempo, Platone ha introdotto la teoria delle idee e ha esposto il suo progetto educativo per i filosofi. Il compito della ragione non si limita più a prendersi cura del corpo: esso viene esercitato lungo la scala ascendente degli stati mentali e delle attività, ordinate da Platone in una rappresentazione matematica lineare: immaginazione, credenza e conoscenza. Alla fine del libro IX prendiamo congedo dall'anima tripartita con

un'immagine vivida. La componente concupiscibile è una bestia mostruosa a molte teste, dalla quale germogliano costantemente teste di animali domestici e selvatici; la componente irascibile è un leone; e la ragione è un uomo. La bestia è più grande delle altre due, e all'interno di un essere umano trovano posto tutte e tre queste componenti. Abbiamo fatto molta strada, ormai, dall'umile ragno di cui parlava Eraclito.

L'anima tripartita non è l'ultima parola della psicologia esposta da Platone nella *Repubblica*. Nel libro X egli delinea una contrapposizione fra diversi elementi presenti nella parte razionale: uno che è confuso dalle illusioni ottiche, e un altro che misura, fa di conto e pondera. Mentre nei primi libri dell'opera le parti dell'anima erano distinte in base ai loro desideri, ora siamo in presenza di una diversità fra facoltà conoscitive, presentate come base per distinguere tra le parti dell'anima.

Nel medesimo libro, Socrate avanza una nuova prova dell'immortalità. Ogni cosa è distrutta dalla patologia che le è propria: gli occhi dall'oftalmia, il ferro dalla ruggine. Il vizio è la patologia caratteristica dell'anima; esso però non la distrugge. Ma se nemmeno la malattia propria dell'anima è in grado di distruggerla, allora l'anima non può essere uccisa neanche dalla malattia del corpo, e dev'essere immortale (*Resp.* 609d). Ma ciò che è immortale non può essere un'entità composita dalla struttura complicata, come l'anima triplice di cui sopra. Un'anima capace di immortalità va paragonata piuttosto a una statua sommersa nel mare e ricoperta di incrostazioni. L'elemento dell'anima che ama la sapienza e ha una passione per il divino deve essere liberato dagli elementi estranei che lo incrostano, qualora noi vogliamo vederlo in tutta la sua amabilità. Se poi l'anima, vista nella sua vera natura, risulti semplice o molteplice, rimane una questione aperta (*Resp.* 611b sgg., 612a3).

Nel *Timeo*, tuttavia, l'anima tripartita fa nuovamente la sua comparsa, e alle sue parti vengono date collocazioni corporee. La ragione ha sede nel capo; le altre due parti sono disposte nel corpo, ove il collo costituisce come un istmo che tiene separati gli uni dagli altri gli elementi divini e quelli mortali dell'anima. La tempra irascibile ha sede intorno al cuore, la concupiscenza nel ventre, e il

diaframma separa queste due parti al modo in cui, in una casa, un tramezzo separa gli alloggi degli uomini da quelli delle donne. Il cuore è la stanza di comando da cui si possono trasmettere gli ordini in giro per il corpo, attraverso la circolazione del sangue, quando la ragione, per uno scopo o per un altro, richiama ai posti di combattimento. La parte inferiore dell'anima è tenuta sotto controllo dal fegato, che è particolarmente sensibile all'influenza della mente. L'avvolgersi dei visceri ha la funzione di prevenire che gli appetiti divengano insaziabili (*Resp.* 69c-73b).

Platone: la percezione sensibile.

Anche se il *Timeo*, come i primi libri della *Repubblica*, presenta un'anatomia dell'anima basata sul desiderio, più che sull'attività cognitiva, il dialogo si occupa comunque, con una certa ampiezza, dei meccanismi della percezione. Lo statuto della percezione sensibile aveva già attirato l'attenzione di Platone nel *Teeteto*, nel corso della discussione della tesi di Protagora secondo cui tutto ciò che appare a una singola persona è vero per quella persona. Dietro Protagora, Platone scopre la dottrina eraclitea del fluire universale.

Se tutto, nel mondo, è in mutamento costante, allora i colori che vediamo e le qualità che scopriamo con gli altri nostri sensi non possono essere realtà stabili e oggettive. Piuttosto, ciascuna di esse è un incontro fra uno dei nostri sensi e un qualche elemento transitorio, a esso appropriato, nel vortice universale del divenire. Quando l'occhio, per esempio, viene in contatto con una controparte atta a essere vista, esso incomincia a vedere la bianchezza, e l'oggetto comincia ad apparire bianco. La bianchezza stessa è figlia dell'unione di questi due genitori: l'occhio e l'oggetto. L'occhio e l'oggetto sono essi stessi sottoposti a un mutamento incessante, ma il loro movimento è lento, se paragonato alla velocità con cui le impressioni sensibili vanno e vengono. La vista dell'oggetto bianco da parte dell'occhio, e la bianchezza dell'oggetto stesso, sono due gemelli nati assieme, e che insieme possono morire (*Theaet.* 156a-157b).

Un racconto simile può narrarsi anche a proposito degli altri sensi; ma non è chiaro fino a che punto Platone intenda farci prendere sul serio questo modo di render conto della sensazione. Esso si presenta, dopo tutto, nel corso d'un ragionamento di *reductio ad*

absurdum contro la tesi eraclitea che tutto sia sempre in mutamento, sia qualitativo, sia locale. Se vi fosse una cosa che sta ferma, sostiene Socrate, potremmo descriverne l'aspetto, e se fossimo in presenza d'una macchia il cui colore è costante, potremmo descriverne il movimento da un luogo a un altro. Ma se entrambi i tipi di mutamento avvengono simultaneamente, siamo ridotti al silenzio: non possiamo dire *che cosa* si stia muovendo, o *che cosa* stia cambiando colore. Ogni episodio del vedere si volgerà istantaneamente in un episodio del non-vedere, sicché la percezione diviene impossibile (*Theaet.* 182b-e).

Nondimeno, il principio secondo cui la vista è un incontro fra occhio e oggetto è fatto proprio e ribadito da Platone nel *Timeo*, là dove viene avanzata una spiegazione del meccanismo della visione. All'interno delle nostre teste c'è un fuoco mite e puro, simile alla luce diurna: questo fuoco scorre attraverso i nostri occhi e costituisce un fascio uniforme insieme alla luce circostante: quando tale fascio colpisce un oggetto, lungo tale colonna di luce vengono rimandate indietro delle vibrazioni, che entrano nel corpo attraverso gli occhi per produrre le sensazioni che chiamiamo vista (*Tim.* 45d). I colori sono un tipo di fiamma che fluisce dagli oggetti ed è composta da particelle proporzionate alla nostra vista, in maniera tale da produrre la sensazione. Queste fiamme viaggiano in direzione dell'occhio servendosi di quel fascio originario di luce come d'una sorta di vettore d'onda. I singoli colori sono il prodotto di varie mescolanze fra le particelle di quattro tipi fondamentali: nero, bianco, rosso e brillante (*Tim.* 67b-68d).

La psicologia filosofica di Aristotele.

La filosofia platonica della mente dev'essere ricostruita unendo frammenti provenienti da vari dialoghi, in gran parte dedicati a questioni etiche e metafisiche. Le cose stanno in maniera molto diversa quando veniamo invece a trattare della psicologia filosofica di Aristotele. Qui, oltre ai materiali tratti dagli scritti di contenuto etico, disponiamo d'un trattato sistematico sulla natura dell'anima (*De anima*), e di un certo numero di trattatelli minori dedicati monograficamente a temi quali la percezione sensibile, la memoria, il sonno e i sogni. Aristotele riprese e sviluppò alcune idee di Platone, come la divisione dell'anima in parti e facoltà e l'analisi

filosofica della sensazione concepita come incontro; ma il suo approccio di fondo alla questione differisce da quello platonico, in quanto si radica nello studio della biologia. Il modo in cui Aristotele ha concepito la struttura dell'anima e le sue facoltà ha influenzato non solo la filosofia, ma anche la scienza, per quasi due millenni.

Per il biologo Aristotele l'anima non è – come nel *Fedone* – in esilio da un mondo migliore e malamente alloggiata in una vile sede corporea. L'essenza autentica dell'anima è definita dalla sua relazione con una struttura organica. Non solo gli esseri umani, ma anche gli animali e le piante hanno anime: e non già anime di seconda mano, entità trasmigranti che pagano il fio di precedenti misfatti, bensì principî intrinseci della vita animale e vegetale. Un'anima, dice Aristotele, è «atto di un corpo che ha vita», ove vita significa capacità di nutrirsi da sé e di crescere, per poi deperire. Se consideriamo una sostanza vivente come un composto di materia e forma, allora l'anima è la forma di un corpo naturale, ovvero – come Aristotele dice talora – organico (*De an.* 2. 1. 412a20, b5-6).

Aristotele dà dell'«anima» varie definizioni, che ad alcuni studiosi sono apparse inconciliabili fra loro³. Ma le differenze fra tali definizioni non nascono da una nozione incoerente di anima, bensì da un'ambiguità nell'uso che Aristotele fa del termine greco che indica il «corpo». A volte la parola significa la sostanza composta vivente: in tal senso, l'anima è la forma di un corpo che è in vita, un corpo che si muove da sé (*De an.* 2. 1. 412b17). Altre volte invece la parola sta a indicare il tipo di materia idonea a essere informata da un'anima: in tal senso, l'anima è la forma di un corpo che ha la vita *in potenza* (*De an.* 2. 1. 412a22; 2. 2. 414a15-29). L'anima è la forma di un corpo organico, un corpo che ha organi, vale a dire dotato di parti che hanno funzioni specifiche, come la bocca per i mammiferi e le radici per gli alberi.

La parola greca *organon* significa strumento, e Aristotele illustra la propria nozione di anima tramite un paragone tanto con gli strumenti inanimati quanto con gli organi corporei. Se un'ascia fosse un corpo vivente, la sua capacità di tagliare sarebbe l'anima dell'ascia; se un occhio fosse un intero animale, la sua capacità di vedere sarebbe l'anima dell'occhio. Un'anima è un atto, ci dice Aristotele; ma egli fa una distinzione fra attualità prima e attualità

seconda. Quando l'ascia è nell'atto del tagliare, e l'occhio è nell'atto del vedere, ciò costituisce un'attualità seconda. Ma un'ascia riposta in un fodero e l'occhio di qualcuno che sta dormendo serbano una capacità potenziale che non stanno esercitando in atto: tale capacità di agire è un atto primo. È questo tipo di attualità a costituire l'anima: l'atto primo d'un corpo vivente. L'esercizio di questo atto è la totalità delle funzioni vitali dell'organismo (*De an.* 2. 1. 412b11-413a3).

L'anima non è solamente la forma, o causa formale, del corpo vivente: è anche il principio del mutamento e del movimento nel corpo, e soprattutto è anche la causa finale che conferisce al corpo il suo orientamento teleologico. La riproduzione è una delle funzioni vitali fondamentali. Ogni cosa dotata di vita si sforza «di produrre un altro individuo simile a sé: l'animale un animale e la pianta una pianta, e ciò per partecipare, nella misura del possibile, dell'eterno e del divino» (*De an.* 2. 4. 415a26-29, b16-20).

Le anime degli esseri viventi possono venir ordinate secondo una gerarchia. Le piante sono dotate di un'anima vegetativa o nutritiva, che consiste nelle facoltà di crescita, nutrizione e riproduzione (*De an.* 2. 4. 415a23-26). Gli animali, oltre a questa, hanno le facoltà di percezione e di locomozione: essi possiedono un'anima sensitiva, e ogni animale è dotato di almeno un senso – tra i quali il tatto è quello più universale. Tutto ciò che è capace di sentire in generale può sentire piacere: ed ecco allora che gli animali che hanno i sensi hanno anche desideri. Gli esseri umani, oltre a tutto ciò, hanno anche la facoltà del razioicinio e del pensiero (*logismós kai dianoia*), che possiamo chiamare anima razionale.

Il concetto teoretico che Aristotele ha dell'anima differisce da quello elaborato in precedenza da Platone, e da quello poi successivamente concepito da Descartes. Un'anima, per Aristotele, non è un agente interiore e immateriale che opera su un corpo: «non c'è bisogno di cercare se l'anima e il corpo formino un'unità, allo stesso modo che non v'è da chiedersi se formino un'unità la cera e la figura né, in generale, la materia di una data cosa e ciò che ha per sostrato tale materia» (*De an.* 2. 1. 412b6-7). Un'anima non ha bisogno di avere parti, nel senso in cui ne abbisogna un corpo: forse, esse non sono più distinte di quanto non lo siano il concavo e il convesso nella

circonferenza di un cerchio (*Eth. Nic.* 1. 13. 1102a30-32). Quando parliamo di parti dell'anima, stiamo parlando di facoltà: e queste sono distinte l'una dall'altra in virtù delle loro funzioni e dei loro oggetti. La capacità di crescita è distinta dalla capacità di provare sensazioni perché crescere e sentire sono due attività differenti; e il senso della vista differisce dal senso dell'udito non perché gli occhi sono diversi dalle orecchie, ma perché i colori differiscono dai suoni (*De an.* 2. 4. 415a14-24).

Gli oggetti dei sensi risultano di due tipi: quelli che sono propri di sensi particolari, come il colore, il suono, il gusto e l'odore, e quelli che sono percepibili da più d'un senso, come il movimento, il numero, la figura e la misura. Per esempio, si può dire che qualcosa si sta muovendo perché o lo si sta guardando, o lo si sta avvertendo con il tatto, e dunque il movimento è un «sensibile comune» (*De an.* 2. 6. 418a7-20). Non siamo dotati di un organo speciale per individuare i sensibili comuni, ma Aristotele dice che per farlo abbiamo a disposizione una facoltà che chiama *koiné aisthesis*, letteralmente «senso comune», che tuttavia – per non essere ingannati dall'ambiguità di questa espressione nella nostra lingua – è meglio tradurre «percezione comune» (*De an.* 3. 1. 425 a27). Quando incontriamo un cavallo, possiamo vederlo, udirlo, toccarlo e sentirne l'odore: è la percezione comune a unificare tutte queste diverse percezioni riferendole a un singolo oggetto (anche se la conoscenza del fatto che questo oggetto è un cavallo è, per Aristotele, una funzione dell'intelletto, più che della sensazione). Alla percezione comune Aristotele affida anche varie altre funzioni: per esempio, è grazie al sensorio comune che noi percepiamo che stiamo usando i sensi particolari (*De an.* 3. 1. 425b13 sgg.), ed è per mezzo della percezione comune che riusciamo a distinguere fra oggetti sensibili propri di sensi differenti (per esempio fra bianco e dolce) (*De an.* 3. 4. 429b16-19). Quest'ultima mossa pare sconsiderata: distinguere il bianco dal dolce non è di sicuro un atto di discernimento dovuto ai sensi, come lo è distinguere tra il rosso e il rosa. Che mai significherebbe infatti scambiare il bianco con il dolce?

La tesi aristotelica più interessante circa l'operato dei singoli sensi è che un senso in funzione è identico a un oggetto sensibile in azione: l'atto dell'oggetto sensibile è uno e identico rispetto all'atto del

senso (*De an.* 3. 2. 425b26-27; 426a16). Aristotele spiega la sua tesi servendosi come esempio del suono e dell'udire; tenendo conto delle differenze fra la lingua greca e la nostra, si cercherà di spiegare ciò che egli intende adducendo piuttosto il caso del senso del gusto⁴. La dolcezza di una tazza di tè è oggetto del senso, è qualcosa che può venire gustato. La mia capacità di gustare è un senso. La funzione esercitata dal senso del gusto sull'oggetto del gustare è identica all'azione esercitata dall'oggetto sul mio senso. Il che sta a significare che il gusto dolce che il tè mi dà a sentire è un unico e medesimo evento del mio gustare la dolcezza del tè.

Aristotele sta qui applicando al caso della sensazione il proprio schema che individua diversi livelli di potenza e atto (*De an.* 2. 5. 417a22-30; b28-418a6). Il tè è attualmente dolce, mentre prima che vi si mettesse lo zucchero, era solo potenzialmente dolce. La dolcezza del tè nella tazza è un atto primo; il tè di cui attualmente avverto il gusto dolce è un atto secondo. La dolcezza non è nient'altro che la capacità potenziale di risultare dolce al gusto di chi sia in grado di gustare; e la facoltà di gustare non è altro che la capacità potenziale di sentire al gusto cose quali la dolcezza degli oggetti dolci. Pertanto, possiamo concordare che la proprietà sensibile in funzione è cosa identica alla facoltà in funzione, benché ovviamente la capacità di gustare e la capacità di essere gustato siano due cose differenti: l'una risiede in un essere animato, l'altra in una sostanza.

Tutto ciò sembra costituire un'analisi filosofica corretta e importante del concetto di sensazione: essa permette di abbandonare il principio, che ha fuorviato molti filosofi, secondo cui la sensazione implica una transazione fra la mente e una qualche *rappresentazione* di ciò che è sentito. Tutt'altra questione è invece quella delle spiegazioni particolareggiate che Aristotele fornisce circa i veicoli chimici delle proprietà sensibili e il meccanismo degli organi di senso – tutte speculazioni teoriche ormai da tempo superate. Sebbene Aristotele in questo ambito sia molto critico nei confronti dei suoi predecessori, come Democrito e il Platone del *Timeo*, le descrizioni da lui stesso proposte non sono meno distanti dalle loro dalle verità poi scoperte grazie al progredire delle scienze.

Accanto ai cinque sensi e alla percezione comune, Aristotele riconosce altre facoltà, che più tardi finirono per essere raggruppate assieme in quanto «sensi interni»: in particolare l'immaginazione (*phantasia*) (*De an.* 3. 3. 427b28-429a9) e la memoria, alla quale egli dedicò anche un'intera operetta (*De memoria et reminiscentia*). In corrispondenza di ciò che avviene ai sensi a livello cognitivo, c'è un *locus* dell'anima in grado di subire affezioni: è lì che vengono avvertite le emozioni spontanee. Tale *locus* viene presentato nell'*Etica nicomachea* come una parte dell'anima che è fondamentalmente irrazionale, ma che, a differenza dell'anima vegetativa, è comunque in grado di venire controllata dalla ragione. Si tratta della parte dell'anima preposta al desiderio e alla passione, che corrisponde alla parte concupiscibile e a quella irascibile nella tripartizione della psicologia platonica. Quando sia ricondotta sotto il controllo della ragione, essa è la dimora delle virtù morali come il coraggio e la temperanza (*Eth. Nic.* 1. 13. 1102a26-1103a3).

Per Aristotele, come per Platone, la parte più elevata dell'anima è occupata dalla mente o dalla ragione: la sede del pensiero e dell'intellegimento. Il pensiero differisce dalla percezione sensibile, ed è possesso esclusivo – almeno sulla terra – degli esseri umani (*De an.* 3. 3. 427a18-b8). Come la sensazione, anche il pensiero consiste nella formulazione di giudizi; ma la sensazione concerne cose particolari, mentre la conoscenza intellettuale riguarda gli universali (*De an.* 2. 5. 417b23). Aristotele opera una distinzione fra ragionamento pratico e ragionamento teoretico, e fa una corrispondente suddivisione fra le facoltà interne alla mente. Nell'anima razionale c'è una parte deliberativa e «calcolatrice» (*logistikón*) che riguarda le faccende umane, e c'è una parte «scientifica» (*epistemonikón*) che si occupa delle verità eterne (*Eth. Nic.* 6. 1. 1139a16; 12. 1144a2-3). Questa distinzione è abbastanza facile da comprendere; ma in un celebre passo del *De anima* Aristotele introduce una diversa distinzione fra due tipi di intelletto (*nous*), che è invece assai difficile da cogliere. Ovunque in natura, dice, troviamo un elemento materiale, che in potenza è ogni e qualsiasi cosa, e c'è anche un elemento produttivo che lavora sulla materia. Così stanno anche le cose per l'intelletto.

E c'è un intelletto analogo alla materia perché diviene tutte le cose, e un altro che corrisponde alla

causa efficiente perché le produce tutte, come una disposizione del tipo della luce, poiché in certo modo anche la luce rende i colori che sono in potenza colori in atto. E questo intelletto è separabile, impassibile e non mescolato, essendo atto per essenza, poiché sempre ciò che fa è superiore a ciò che subisce, e il principio è superiore alla materia. Ora, la conoscenza in atto è identica all'oggetto (*De an.* 3. 5. 430a14-21).

Nell'antichità e nel Medioevo, questo passo fu oggetto di interpretazioni sottili e nettamente alternative fra loro. Alcune di queste – in particolare fra quelle dovute a commentatori arabi – identificavano l'agente attivo e separabile, la luce intellettuale, con Dio o con qualche altra intelligenza sovraumana. Altre – in particolare fra quelle dei commentatori latini – ritenevano che Aristotele stesse identificando due diverse facoltà interne alla mente umana: un intelletto attivo, che presiedeva alla formazione dei concetti, e un intelletto passivo, che era una sorta di magazzino di idee e credenze.

Il teorema per cui la conoscenza e il suo oggetto sono identici in atto – parallelo alla tesi corrispondente, relativa alla percezione sensibile – veniva inteso, in base alla seconda delle interpretazioni sopra citate, nella maniera seguente. Gli oggetti che incontriamo nell'esperienza sono pensabili solo in potenza, e non in atto, proprio come i colori nel buio sono visibili solo in potenza, e non in atto. L'intelletto attivo crea i concetti – oggetti pensabili in atto – astruendo forme universali dall'esperienza particolare. Queste forme prive di materia esistono solo nella mente: la loro attualità consiste solamente nell'essere pensate. L'atto stesso del pensare non consiste in altro che nell'occuparsi di tali universali. Perciò, l'attualizzazione dell'oggetto del pensiero e l'operazione di chi pensa tale pensiero sono un'unica e medesima cosa.



14. Aristotele e Averroè, miniatura, XVI secolo.

Il più eminente fra gli interpreti arabi di Aristotele, Averroè, è qui rappresentato nell'atto di ricevere l'insegnamento impartito dal filosofo.

Se quella seconda interpretazione è corretta, allora Aristotele qui sta riconoscendo che c'è una parte dell'anima umana che è separabile dal corpo ed è immortale. Procedendo in un filone analogo, nel *De generatione animalium* (*De gener. anim.* 2. 3. 736b27) egli dice che l'intelligenza entra nel corpo «dall'esterno», essendo il solo elemento divino nell'anima, e non essendo collegata ad alcuna attività corporea. Questi passi ci ricordano che oltre alla più consueta nozione di anima che abbiamo studiato, che è quella biologica, di tanto in tanto si può rilevare in Aristotele un residuo di pensiero di matrice platonica, secondo il quale l'intelletto è un'entità distinta e separabile dal corpo.

Questa linea di pensiero non è mai tanto evidente quanto nell'ultimo libro dell'*Etica nicomachea*. Mentre nell'*Etica eudemia* e nei libri che sono comuni ai due trattati l'intelletto teoretico è chiaramente una facoltà dell'anima, e non vi è nulla che suggerisca che esso sia trascendente o immortale, nel libro X dell'*Etica nicomachea* la vita dell'intelletto è descritta in termini che trascendono l'umano, e si contrappone a quella del *syntheton*, ossia

del composto di anima e corpo. Le virtù morali e la saggezza pratica sono virtù proprie di tale composto, ma l'eccellenza dell'intelletto è capace di esistenza separata (*Eth. Nic.* 10. 7. 1177a14, b26-29, 1178a14-20). È in questa attività dell'intelletto separabile che, per l'*Etica nicomachea*, consiste la suprema felicità umana.

È difficile conciliare i toni biologici e quelli trascendenti, nel pensiero di Aristotele. Nessuna ipotesi di spiegazione basata sullo sviluppo cronologico è riuscita a farlo. Lo stesso *De anima*, come abbiamo visto, contiene un passo che suggerisce con forza la presenza di un elemento immortale nell'anima umana; e proprio nella sezione dell'opera che più chiaramente espone la teoria dell'anima come forma di un corpo organico Aristotele ci dice che è una questione aperta se l'anima si trovi nel corpo al modo di un nocchiero in una nave (*De an.* 2. 1. 413a9). Quest'ultima, però, è una classica formulazione della concezione dualistica della relazione fra l'anima e il corpo.

La filosofia ellenistica della mente.

Non vi è autore antico, nel periodo che separa Aristotele da Agostino, che abbia formulato una filosofia della mente paragonabile per ricchezza a quella aristotelica. La psicologia filosofica di Epicuro mostra pochi progressi, rispetto a quella di Democrito. Per Epicuro l'anima, come ogni altra cosa, consiste di atomi, che differiscono dagli altri atomi solo in quanto sono più piccoli e più fini, di struttura più sottile perfino di quella degli atomi di cui sono costituiti i venti. Dire che l'anima è incorporea è privo di senso: tutto ciò che non è corpo non è altro che mero vuoto. È l'anima ad avere la maggiore responsabilità della sensazione, ma solamente per via della posizione che essa occupa nel composto anima-corpo. Alla morte, gli atomi dell'anima si disperdono, e cessano di essere capaci di sensazione, perché non occupano più la sede che loro compete in un corpo (LS 14b).

Il III libro del grande poema di Lucrezio, *De rerum natura*, è dedicato alla psicologia. Lucrezio in apertura vi distingue fra *animus* e *anima* (*De rer. nat.* 3. 34-35). L'*animus* – o mente – è una parte del corpo proprio come lo è una mano o un piede; ciò è mostrato dal fatto che un corpo diviene inerte una volta che abbia esalato il suo ultimo respiro. La mente è una parte dell'*anima*; ne è la parte

predominante, collocata nel cuore. Il resto dell'anima è sparso per il corpo e si muove agli ordini della mente. Mente, anima e corpo sono strettamente connessi, come vediamo quando il timore causa il tremito del corpo e le ferite corporee affliggono anche la mente. Mente e anima debbono essere corporee, altrimenti non potrebbero muovere il corpo; per muoverlo debbono toccarlo, e come potrebbero mai toccarlo se non fossero corporee esse stesse? (*De rer. nat.* 3. 160-167) La mente è di struttura assai leggera e sottile, come il bouquet di un vino – un corpo morto, dopo tutto, pesa poco meno di un corpo vivo. È composta di fuoco, aria, vento e di un quarto elemento privo di nome. La mente è più importante dell'anima; una volta che la mente si sia dipartita, l'anima poco dopo le viene dietro; ma la mente può sopravvivere anche se l'anima ha subito un grave danno (*De rer. nat.* 3. 402-405).

Alcuni dicono che il corpo non percepisce né sente alcunché, ma che solo l'anima può farlo, e la concepiscono come un *homunculus* interno al corpo stesso. Lucrezio usa un argomento ingegnoso contro questo modo primitivo di vedere. Se a vedere non sono gli occhi, perché anzi questi non sono altro che porte attraverso le quali è la mente che vede, allora dovremmo essere in grado di vedere più chiaramente quando gli occhi ci fossero stati cavati: perché un uomo in una casa può vedere assai meglio fuori se ne vengono rimossi le porte e gli infissi (*De rer. nat.* 3. 367-369).

Lo scopo della disamina della mente e dell'anima condotta da Lucrezio è provare che entrambe sono mortali, e quindi eliminare le cause su cui le persone basano il loro timore per la morte. L'acqua defluisce dalla falla di una nave: quanto più velocemente deve fuoriuscire dal corpo il sottile fluido dell'anima, una volta che il corpo sia deteriorato! La mente si sviluppa insieme al corpo, e deperirà con il corpo. Essa patisce quando il corpo è sofferente, e viene curata dalla medicina naturale. Tutti questi sono chiari segni della sua mortalità.

Nulla è dunque la morte per noi, e per niente ci riguarda,
poiché la natura dell'animo è da ritenersi mortale.
E come nel tempo passato non sentimmo alcun dolore

quando i Punici vennero da ogni parte all'assalto,
e tutto il mondo scosso dal trepido tumulto
tremò rabbrivendo sotto le alte volte dell'etere,
e fu in dubbio sotto il regno di quale dei due popoli
dovessero cadere tutti gli uomini in terra e in mare,
così quando non esisteremo più e si produrrà la
separazione
del corpo e dell'anima, dalla cui congiunzione
siamo formati,
di certo assolutamente nulla potrà accadere a noi,
che allora più non saremo, né stimolare i nostri
sensi,
neanche se la terra si mischierà al mare, e il mare
al cielo

(*De rer. nat.* 3. 830-842).

Noi siamo propriamente noi, dice Lucrezio in conclusione, perché
«la nostra esistenza | risulta dall'unione e dal connubio unico di
corpo e anima» (*De rer. nat.* 3. 845-846).

Gli epicurei offrivano una spiegazione atomistica della percezione
sensibile, e in particolare della vista. I corpi del mondo emettono
flussi sottili fatti degli atomi che li costituiscono, i quali ne
conservano la forma originaria e in questo modo fungono da
immagini (*eidola*). Tali immagini volano per tutto il mondo a una
velocità sorprendente, e la percezione ha luogo quando esse
vengono in contatto con gli atomi dell'anima. Quando vediamo
immagini mentali, ciò è il risultato dell'unirsi nell'aria di filamenti
ancor più tenui, come la tela di un ragno o una foglia d'oro. Per cui,
l'immagine di un centauro è il risultato dell'intreccio di
un'immagine umana e di un'immagine equina; può entrare nella
mente sia durante il sonno, sia nella veglia. Siamo sempre
circondati da una quantità innumerevole di immagini sottili di
questo genere, ma siamo consapevoli solamente di quelle su cui la
mente indirizza la propria attenzione (*De rer. nat.* 4. 722-785).

Come gli epicurei, anche gli stoici avevano una concezione
materialistica dell'anima. Viviamo per quel tanto che respiriamo,
afferma Crisippo; l'anima è ciò che ci permette di vivere, e l'alito
vitale (*pneuma*) è ciò che ci fa respirare; per cui anima e soffio

vitale si identificano (LS 53g). Il cuore è la sede dell'anima; là risiede l'anima per eccellenza, la facoltà-guida (*hegemonikón*), la quale manda i sensi all'esterno, affinché essi riportino poi notizia dell'ambiente circostante ed essa lo possa valutare. La percezione sensibile, di per sé, ha luogo solamente all'interno della facoltà-guida (LS 53m). La facoltà-guida è materiale come il resto dell'anima, ma alla morte è in grado di sopravvivere in una separazione almeno temporanea dal corpo (LS 53w). Per gli stoici, tuttavia, non si può parlare di una vera immortalità personale: nel migliore dei casi, dopo la morte le anime dei sapienti possono venir riassorbite dall'Anima del Mondo, che è divina, e che permea e governa l'universo.

Alcuni stoici paragonavano l'anima umana a un polipo; anch'essa, a partire dalla facoltà-guida, getterebbe infatti otto tentacoli nel corpo; cinque di essi sono i sensi, uno è un agente motorio che causa il movimento degli arti, un altro controlla gli organi del linguaggio, mentre l'ultimo è un canale che convoglia il seme agli organi della generazione. Ciascuno di questi tentacoli sarebbe costituito di alito vitale (LS 53h, i).

Si noterà che, degli otto tentacoli, cinque sono afferenti e volti verso l'interno, tre invece sono efferenti e volti all'esterno. Ciò riflette un'importante chiarificazione introdotta dagli stoici nella psicologia filosofica. Platone e Aristotele si erano interessati soprattutto a una suddivisione gerarchica delle facoltà dell'anima, basata sul valore cognitivo o etico degli oggetti propri di ciascuna di esse: per questo l'intelletto si collocava al di sopra della sensazione, e la scelta razionale al di sopra del desiderio animale. Gli stoici erano ben consapevoli della differenza fra le capacità proprie degli esseri razionali dotati di linguaggio e quelle degli animali muti (LS 53t), ma consideravano altrettanto importante una suddivisione delle facoltà condotta in orizzontale, anziché in verticale. La distinzione è così stabilita da Cicerone, che cita Panezio:

I moti dell'animo, poi, sono di due specie: del pensiero (*cogitationis*) e del desiderio (*appetitus*); il pensiero ha per fine supremo la ricerca della verità; il desiderio spinge all'azione (*De off.* 1. 132).

La distinzione tra facoltà cognitive e appetitive taglia trasversalmente quella tra facoltà sensibili e intellettuali. Nell'antichità più tarda e nel Medioevo i filosofi finirono per accogliere lo schema seguente:

Intelletto	Volontà
Sensazione	Desiderio

Ciò costituisce una combinazione della distinzione aristotelica, fra il livello razionale e il livello animale, con la distinzione stoica, tra la dimensione cognitiva e quella appetitiva.

Volontà, mente e anima nella tarda antichità.

Si dice spesso che nella filosofia classica non vi è un concetto di volontà. Alcuni si sono spinti addirittura ad affermare che nella psicologia di Aristotele la volontà manca del tutto, e che tale concetto sarebbe stato inventato solamente dopo altri undici secoli di indagine filosofica. È certamente innegabile che non vi è un'espressione aristotelica che corrisponda esattamente alla nostra espressione «libertà del volere», e gli studiosi ne hanno concluso che lo Stagirita non avesse una reale comprensione del problema della volontà.

Questa critica ad Aristotele dipende da un certo modo di considerare la natura del volere. In epoca moderna i filosofi hanno spesso pensato alla volontà nei termini di un fenomeno di coscienza introspettiva. Atti della volontà, o volizioni, in questo senso sono eventi mentali che precedono e causano certe azioni umane: è la loro presenza o la loro assenza a costituire la distinzione fra azioni volontarie e involontarie. La libertà del volere deve essere collocata nell'indeterminatezza di queste volizioni introspettive.

Non è chiaro fino a che punto epicurei e stoici condividessero questo modo di concepire la causalità delle azioni umane; certo è però che questo concetto di volontà non può rinvenirsi in Aristotele. Ciò tuttavia va a suo onore, perché si tratta d'un concetto viziato alla radice, che in tempi recenti è caduto in discredito. Una spiegazione filosofica soddisfacente della volontà deve mettere l'azione umana in relazione con la capacità, il desiderio e la

credenza. Deve contenere una trattazione della volontarietà, una dell'intenzionalità e una della razionalità. I trattati di Aristotele contengono ampio materiale di rilievo per lo studio della volontà così intesa, ancorché i concetti da lui adoperati non coincidano esattamente con quelli che sarebbe naturale impiegare al giorno d'oggi.

Aristotele definiva la volontarietà nel modo seguente: qualcosa è volontario se è stato originato da un agente libero da costrizione o da errore (*Eth. Nic.* 3. 1. 1110a1 sgg.). Nel suo sistema morale, un ruolo importante era svolto anche dal concetto di *prohairesis*, o scelta deliberata: la scelta di un'azione intesa come parte integrante d'una pianificazione generale della vita (*Eth. Nic.* 3. 2. 1111b4 sgg.). Il suo concetto di ciò che è volontario era definito in maniera troppo goffa, e per contro il suo concetto di *prohairesis* era definito in maniera troppo accurata, perché questi potessero demarcare le opzioni morali di cui sono quotidianamente intessute le nostre vite. Il fatto che non ci sia nella nostra lingua una parola che corrisponda adeguatamente a *prohairesis* è, di per sé, segno della scomodità del concetto: la gran parte della terminologia morale di Aristotele è stata invece naturalizzata in tutte le lingue europee.

Sebbene Aristotele disponga di strumenti ricchi ed efficaci per rendere conto della razionalità pratica, non dispone di un concetto tecnico corrispondente a quello nostro di intenzione: vale a dire, di un concetto che spieghi il fare A *allo scopo* di provocare l'effetto B; la scelta di determinati mezzi per determinati fini, così come il perseguimento di certi fini per se stessi. Il concetto di volontarietà è più ampio di quello di intenzione: include anche qualunque cosa noi provochiamo scientemente ma senza intenzione, come la conseguenza non desiderata di un'azione. *Prohairesis* invece è un concetto più ristretto di quello d'intenzione: esso limita lo scopo dell'intenzione all'attuazione di un modello complessivo di vita.

Queste carenze nella trattazione aristotelica del versante appetitivo della vita umana costituiscono quanto di vero vi è dietro l'affermazione – di per sé eccessiva – secondo cui Aristotele non disponeva di un concetto di volontà. Fu, in effetti, la riflessione dei filosofi latini a portare tale concetto a un pieno sviluppo; e questa riflessione si può copiosamente riscontrare negli scritti di Agostino.

Nel II e nel III secolo furono poi ulteriori circostanze a richiedere una modifica della filosofia aristotelica della mente. Il medico Galeno (129-199) scoprì che per garantire la funzionalità dei muscoli debbono attivarsi i nervi che si originano dal cervello e dal midollo spinale. Pertanto, era il cervello – più che il cuore – a doversi considerare come la sede principale dell'anima. Ma, come gli stoici, Galeno faceva distinzione fra un'anima sensitiva e un'anima motrice: la prima era associata ai nervi afferenti i cui impulsi vanno in direzione del cervello, la seconda ai nervi preposti al movimento, che hanno origine nel midollo spinale⁵.

Il commentatore peripatetico Alessandro di Afrodisia, la cui maturità si colloca nei primi decenni del III secolo, identificò l'intelletto attivo del *De anima* aristotelico con il motore immobile di *Metafisica* Λ. In tal modo, Alessandro inaugurò una lunga tradizione interpretativa che fiorì, in forme diverse, fra i commentatori più tardi, specialmente nel mondo arabo. Egli sosteneva che un essere umano, alla nascita, era dotato esclusivamente d'un intelletto materiale o fisico; l'intelligenza vera si acquisisce soltanto per influsso della mente divina suprema. Di conseguenza, l'anima umana non è immortale: la cosa migliore che essa può fare è pensare pensieri immortali meditando sul motore immobile (*An.* 90. 11. 11-91. 6).

Reagendo alla convinzione circa la mortalità dell'anima condivisa da epicurei, stoici e tardi peripatetici, Plotino si propone, sulle orme di Platone, di dimostrare che l'anima individuale è immortale. Egli espone il proprio argomento in uno dei suoi primi scritti, *l'Enneade* 4. 7 (2), *Sull'immortalità dell'anima*. Se l'anima è il principio della vita negli esseri viventi, non può essere essa stessa di natura corporea. Qualora fosse un corpo, dovrebbe essere infatti o uno dei quattro elementi – terra, aria, fuoco e acqua – o un composto di uno o più di essi. Ma gli elementi sono di per sé privi di vita. Se un composto ha vita, questa si deve a una particolare proporzione degli elementi del composto stesso: tale proporzione però dev'essere stata a sua volta conferita da qualcosa d'altro, la causa che provvede la ricetta di quella mescolanza e ne combina gli ingredienti. Questo qualcosa d'altro è appunto l'anima (*Enn.* 4. 7. 2. 2).

Plotino afferma che nessuna delle funzioni vitali, dalle forme infime

di nutrizione e crescita alle forme più elevate di immaginazione e pensiero, potrebbe essere compiuta da qualcosa che fosse meramente corporeo. I corpi sottostanno al mutamento in ogni istante: e come potrebbe ciò che si trova in questo fluire universale ricordare qualcosa da un momento a un altro momento? I corpi sono suddivisi in parti e si dispiegano nello spazio: come potrebbe un'entità così dispersa fornire il centro focale unificato di cui siamo consapevoli nella percezione? Possiamo pensare a entità astratte, come la bellezza e la giustizia: come può, ciò che è corporeo, cogliere ciò che corporeo non è? (*Enn.* 4. 7. 5-8) L'anima deve dunque appartenere non al mondo del divenire, ma al mondo dell'Essere (*Enn.* 4. 8. 5).

Plotino è consapevole che ci sono coloro che dicono che l'anima, pur non essendo essa stessa corporea, nondimeno per la sua esistenza è dipendente dal corpo. Egli richiama qui l'obiezione avanzata da Simmia nel *Fedone*, secondo cui l'anima non è nulla più che una sintonia fra le parti del corpo in tensione reciproca; tuttavia ne ribalta di netto l'argomento. Quando un musicista pizzica le corde di una lira, dice Plotino, egli agisce sulle corde, e non già sulla melodia; ma le corde non verrebbero pizzicate se non fosse la melodia stessa a invitare a farlo (*Enn.* 3. 6. 4. 49-80; 4. 7. 8).

Plotino sostiene con chiarezza l'immortalità personale dei singoli individui. Sarebbe assurdo insinuare che Socrate cesserà di essere Socrate quando si dipartirà da qui per stabilirsi in un mondo migliore ultraterreno. In quel mondo migliore le menti sopravvivranno, perché nulla che sia dotato di vero essere può mai perire (*Enn.* 4. 3. 5). Tuttavia non è chiaro il significato esatto di questa affermazione, dal momento che Plotino sostiene pure che tutte le anime formano un'unità, tenuta assieme in una superiore Anima del Mondo, dalla quale si sono originate e alla quale ritorneranno (*Enn.* 3. 5. 4). Apprenderemo altre cose su quest'Anima del Mondo nel capitolo IX, quando giungeremo a discutere della teologia plotiniana.

Uno di coloro che più impararono dalle speculazioni di Plotino fu il giovane Agostino. Il suo contributo originale alla filosofia della mente può tuttavia rinvenirsi in quanto egli scrive a proposito della libertà. Nel *De libero arbitrio*, composto nell'anno della sua

conversione al cristianesimo, Agostino difende una forma di libertarismo alternativa tanto al compatibilismo che abbiamo visto in uno dei capitoli precedenti – a proposito di Crisippo – quanto alla teoria della predestinazione, per cui è ben noto l'Agostino più tardo, quello cristiano.

Nel libro III si solleva la questione se l'anima pecchi o meno per necessità. Qui ci vien detto che dobbiamo distinguere tre sensi di «necessità»: natura, certezza e costrizione. Natura e costrizione sono incompatibili con la volontarietà, e soltanto per gli atti volontari si può parlare di colpa e responsabilità. Se chi commette un peccato lo fa per natura o per costrizione, il peccato non è volontario. La certezza delle conseguenze dell'azione invece è compatibile con la volontarietà: si può sapere per certo che X commetterà peccato, eppure X peccherà comunque volontariamente, e verrà giustamente biasimato per questo.

Si consideri in primo luogo la necessità di natura. L'anima non pecca per necessità al modo in cui una pietra cade per necessità naturale: l'azione dell'anima nel commettere peccato è volontaria. Tanto l'anima quanto la pietra sono entità agenti, ma l'anima è un agente volontario, e non già un agente naturale. La differenza è questa: «la pietra non ha la facoltà di arrestare il movimento con cui discende al basso, mentre l'animo, purché non lo voglia, non è mosso in maniera che, abbandonate le cose superiori, scelga le inferiori» (*De lib. arb.* 3. 2).

Come abbiamo visto a proposito di Crisippo, la volontarietà può essere definita in relazione al potere di fare altrimenti (libertà di indifferenza) oppure in relazione al potere di fare ciò che si vuole (libertà di spontaneità). Nel *De libero arbitrio* Agostino coniuga entrambi gli approcci. I movimenti dell'anima sono volontari, perché l'anima fa quello che vuole: «non trovo altro da dir veramente mio, – dice Agostino, – se non è mia la volontà con cui voglio e non voglio». Ma la facoltà di volere è, essa stessa, una facoltà bidirezionale: «Se il movimento con cui la volontà si volge qua e là non fosse volontario e posto in nostro potere, non si dovrebbe approvare l'uomo quando torce verso l'alto il perno (*cardo*), per così dire, del volere», e non lo si dovrebbe riprovare quando lo torce verso il basso (*De lib. arb.* 3. 3).



15. Vittore Carpaccio, *Sant'Agostino nel suo studio*, tempera su tavola, 1502.

Agostino si propone di dimostrare che il volere è in nostro potere. Non è chiaro come la sua dimostrazione si venga delineando esattamente. Secondo un'interpretazione, essa procede in questo modo. Fare X è in nostro potere se facciamo X ogni volta che vogliamo. Ma ogni volta che vogliamo, vogliamo. Pertanto, volere è in nostro potere. Ciò sembra tuttavia un po' troppo semplicistico: di sicuro, la prima premessa è incompleta. Essa dovrebbe recitare piuttosto: fare X è in nostro potere se facciamo X ogni volta che vogliamo fare X. Ma allora, la seconda premessa dovrebbe recitare: ogni volta che vogliamo-voler fare X, vogliamo fare X. Ciò ci darebbe la conclusione di Agostino: qualunque cosa sia X, volere X è in nostro potere. Si può però mettere in questione la seconda premessa. Non possiamo forse avere una volontà-di-volere qualcosa – un volere di secondo grado – senza che ne abbiamo anche il volere di primo grado? Quando Agostino voleva essere casto, ma non voleva esserlo in quel momento, voleva essere casto per davvero, o forse voleva soltanto voler essere casto?

Se è in mio potere fare X, nel senso precedentemente delineato da Agostino, allora deve essere in mio potere anche non fare X. Ciò tuttavia indebolisce l'argomento con cui egli intende mostrare che il volere è in nostro potere. Infatti, per quanto possa essere plausibile

affermare che, se io voglio volere una qualche cosa, di fatto la voglio, certamente non è plausibile sostenere anche che, se io voglio non volere una qualche cosa, allora non la voglio. Posso in tutta sincerità voler smettere di fumare: ciò tuttavia non impedisce che io in questo momento abbia gran voglia d'una sigaretta.

Senza dubbio Agostino può rispondere a queste obiezioni distinguendo fra diversi tipi di volere; ma, nel presente contesto, non sarebbe proficuo seguire ulteriormente la sua analisi della volizione. La parte del *De libero arbitrio* più rilevante per la questione del rapporto fra determinismo e libertà è quella in cui egli prende in esame la prescienza divina. Agostino riteneva che in qualunque momento Dio conoscesse in anticipo tutti gli eventi futuri. Contro la possibilità di un peccato volontario egli può quindi costruire l'argomento seguente:

- (1) Dio sapeva in anticipo che Adamo stava per peccare.
- (2) Se Dio sapeva in anticipo che Adamo stava per peccare, Adamo stava necessariamente per peccare.
- (3) Se Adamo stava necessariamente per peccare, allora Adamo ha peccato necessariamente.
- (4) Se Adamo ha peccato necessariamente, Adamo non ha peccato di sua propria e libera volontà.
- (5) Adamo dunque non ha peccato di sua propria e libera volontà.

La linea argomentativa qui presentata è chiaramente l'erede cristiana della discussione della battaglia navale condotta da Aristotele e dell'«argomento dominante» di Diodoro: in ciascuno di questi casi, ancorché in modi differenti, la necessità di uno stato o di un evento passato è usata come punto di partenza da cui derivare la necessità di un evento futuro. Per i greci la premessa da cui muovere è logica; qui, in Agostino, è teologica.

Agostino intende smontare l'argomento distinguendo fra certezza, da una parte, e causazione naturale o costrizione, dall'altra. Posso

sapere qualcosa senza causarlo (come quando lo so perché lo ricordo). Oppure posso essere certo che qualcuno stia per fare qualcosa senza che tuttavia io lo costringa in alcun modo a farlo. Di conseguenza, possiamo distinguere vari sensi in cui la parola «necessità» ricorre nell'argomento di cui sopra. Nella seconda premessa e nell'antecedente della terza premessa, «necessariamente» va inteso come «certamente». Nella quarta premessa e nel conseguente della terza premessa, «necessariamente» è da intendersi invece come «sotto costrizione». A causa dell'equivoco che ne risulta all'interno della terza premessa, l'argomento è fallace.

La risposta di Agostino non convince del tutto: sicuramente non c'è un'analogia precisa fra la conoscenza umana del futuro, che è congetturale, e l'onniscienza divina, che è sovratemporale. Le difficoltà che lascia insolute questo modo di trattare la questione da parte di Agostino furono poi riprese da molte successive generazioni di teologi cristiani; ma la disamina che egli ne fa può essere opportunamente intesa come rappresentativa dell'ultima fase della riflessione sul determinismo elaborata nell'antichità.

1 W. SHAKESPEARE, *La notte dell'Epifania*, in ID., *Tutte le opere cit.*, p. 674 [N.d.T.].

2 ID., *Il mercante di Venezia*, *ibid.*, p. 438 [N.d.T.].

3 Su ciò si vedano J. BARNES, *Aristotle's Concept of Mind*, in *Proceedings of the Aristotelian Society* (1972), pp. 101-14; J. L. ACKRILL, *Aristotle's Definition of «Psyche»*, in *Proceedings of the Aristotelian Society* (1973), p. 119.

4 Aristotele lamenta che il greco non abbia una parola per designare l'azione che un oggetto esercita su di noi quando lo gustiamo (*De an.* 3. 2. 426a17). In inglese questa mancanza non c'è (vedi il verbo *to taste*).

5 M. R. BENNETT e P. M. S. HACKER, *Philosophical Foundations on Neuroscience*, Blackwell, Oxford 2003, p. 20.

Capitolo ottavo

Come vivere: l'etica

Fra i detti attribuiti ai primi filosofi greci, molti hanno un contenuto morale. A Talete, per esempio, si ascrive una prima versione della massima «non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te»: interrogato su come potremmo vivere nel modo migliore, rispose: «non facendo noi stessi ciò che rimproveriamo agli altri di fare». In vena di maggiore ambiguità, quando gli fu richiesto da un adultero se dovesse giurare la propria innocenza, Talete replicò: «Lo spergiuro non è peggiore dell'adulterio» (D.L. 1. 36).

Pronunciamenti oracolari di questa sorta possono trovarsi anche in Eraclito: «Non è certo la cosa migliore per gli uomini che si avveri quanto desiderano» (DK 22 B110; PP, p. 192); «Il carattere è il demone dell'uomo» (DK 22 B117; PP, p. 192). Altri filosofi presero posizione su questioni morali particolari: per cui Empedocle, ad esempio, criticava duramente il mangiare carne e il sacrificio di animali (DK 31 B128, 139; PG, pp. 414, 418). Ma dobbiamo attendere Democrito per trovare qualche indizio dell'elaborazione, da parte di un filosofo, d'un sistema morale.

Democrito moralista.

Democrito trattò abbondantemente di temi etici: sessanta pagine dei suoi frammenti, nella raccolta di Diels-Kranz, sono dedicate a raccomandazioni morali. Gran parte di esse sono di tenore piuttosto casereccio, sul tipo della rubrica “consigli ai lettori”: non assumere incarichi superiori alle tue forze; non essere invidioso di chi è ricco e famoso, ma pensa a tutti quelli che sono più poveri di te, e sii contento della tua sorte (DK 68 B91). Non cercare di sapere tutto, se non vuoi finire per non saper niente (DK 68 B69). Non incolpare la sfortuna quando le cose vanno male per colpa tua: puoi evitare di affogare, se impari a nuotare (DK 68 B119, 172). Accetta i favori solamente se prevedi di poterli ricambiare con favori più grandi (DK 68 B92). Una battuta spesso citata in modo distorto in occasione di banchetti nuziali è quella del frammento 272: «chi è

fortunato nel genere ha trovato un figliuolo, chi è sfortunato invece ci ha perso anche la figlia» (PG, p. 801).

A volte, il tono della sentenza di Democrito è più polemico. È meglio non avere figli: crescerli bene comporta grandi difficoltà e preoccupazioni, e vederli cresciuti malamente è il più crudele di tutti i dispiaceri (DK 68 B275). Se proprio devi avere una prole, allora adotta i figli dei tuoi amici, piuttosto che metterli tu stesso al mondo. In questo modo, puoi sceglierti il figlio che vuoi, mentre se li si genera nel modo consueto bisogna poi fare i conti con quel che si ha (DK 68 B277).

Da Platone in avanti ci sono stati filosofi morali che hanno disprezzato il corpo, in quanto corruttore dell'anima. Il punto di vista di Democrito è esattamente opposto: se, alla fine della vita, un corpo dovesse citare in giudizio l'anima per i dolori e i mali da esso sofferti, un giudice equo si pronuncerebbe in favore del corpo. Se alcune parti del corpo hanno subito danni per trascuratezza o sono state rovinate dalla dissolutezza, è per colpa dell'anima. Si può magari pensare che il corpo non sia altro che uno strumento usato dall'anima: benissimo. Ma se uno strumento è in cattive condizioni, si dà la colpa non allo strumento, bensì al suo proprietario (DK 68 B159).

Le concezioni morali di Democrito ci sono pervenute nella forma di una serie d'apoforismi, ma ci sono alcune prove del fatto che egli aveva sviluppato un'etica sistematica, sebbene rimanga oscuro quale relazione – se mai ve n'era una – questa avesse con il suo atomismo. Scrisse un trattato sullo scopo della vita e indagò la natura della felicità (*eudaimonia*): quest'ultima va cercata non nelle ricchezze, ma nei beni dell'anima; né bisogna trarre piacere dalle cose mortali (DK 68 B37, 171, 189). Le speranze dell'individuo istruito, stando a Democrito, sono meglio delle ricchezze dell'ignorante (DK 68 B285). Ma i beni dell'anima in cui trovare la felicità non sembra che fossero per lui di tipo particolarmente elevato e mistico: piuttosto, l'ideale di Democrito era una vita di serenità e quieto appagamento (DK 68 B188). Per queste ragioni egli, nelle epoche più tarde, divenne noto come il filosofo che ride. Elogiava la temperanza, ma non era ascetico. La frugalità e il digiuno erano buoni, diceva, ma lo era anche il sedere a banchetto:

il difficile sta nel giudicare quale sia il momento opportuno per ciascuna delle due cose. Una vita del tutto priva di festeggiamenti conviviali è come una strada maestra in cui non vi siano locande (DK 68 B229, 230).

In qualche modo, Democrito detta un programma per i pensatori greci che verranno dopo di lui. Nel collocare la ricerca della felicità al centro della filosofia morale, fu seguito da quasi tutti i moralisti dell'antichità. «L'ignorare qual è il partito migliore è la causa degli errori» (DK 68 B83; PG, p. 768): nel dir questo, egli formulò un'idea che sarebbe stata al centro del pensiero morale socratico. E ancora, quando affermava che è meglio subire un'offesa che commetterla (DK 68 B45), esprimeva un pensiero che sarebbe stato sviluppato da Socrate nel principio secondo cui è meglio subire un torto piuttosto che infliggerlo – un principio incompatibile con quei sistemi morali, pur autorevoli, che invitano a giudicare le azioni solamente in base alle loro conseguenze, e non in base all'identità di coloro che le compiono. Altre sue osservazioni estemporanee, prese sul serio, sono invece sufficienti a rovesciare interi sistemi di etica. Per esempio, quando dice che una persona buona non solamente si astiene dal fare il male, ma non vuole nemmeno commetterlo (DK 68 B62), si contrappone alla concezione – che spesso è stata sostenuta – secondo la quale la virtù è al suo culmine quando trionfa su passioni fra loro in conflitto.

Democrito tuttavia non indagò il concetto in assoluto più importante dell'etica antica, che è quello di *areté*, ossia di virtù. La parola greca non trova una corrispondenza precisa in alcun termine della nostra lingua, e negli studi recenti la traduzione invalsa tradizionalmente, «virtù», è spesso sostituita da «eccellenza». *Areté* è il sostantivo astratto che corrisponde all'aggettivo *agathós*, il termine più generale con cui il greco designa il «buono». Tutto ciò che è buono nel suo genere possiede la *areté* corrispondente. Per noi suonerebbe arcaico parlare della virtù d'un cavallo o di quella d'un coltello, il che costituisce senz'altro una ragione per preferire la traduzione «eccellenza»; mentre alcune delle *aretai* peculiari degli esseri umani, come le competenze scientifiche, mal si adattano a venire descritte in termini di «virtù intellettuali». Ma forse è altrettanto inappropriato definire «eccellenza» un tratto del carattere come la mitezza; per cui io mi servirò del modo consueto

di tradurre *areté*, non senza aver messo francamente sull'avviso che questa scelta è lontana da una perfetta adeguatezza semantica. La questione non è meramente idiomatica: essa rivela una differenza concettuale, fra i greci antichi e i moderni occidentali, circa il modo appropriato di raggruppare diverse proprietà che sono desiderabili per gli esseri umani. La differenza fra le due strutture concettuali rende conto della difficoltà implicita nello studio della filosofia morale elaborata nell'antichità, ma nel contempo dà ampiamente l'idea del valore che esso riveste.

Socrate: la virtù.

Fu Socrate colui che diede inizio a un'indagine sistematica sulla natura della virtù; egli la collocò al centro della filosofia morale, e di fatto della filosofia nel suo complesso. Nel *Critone*, l'accettazione della morte da parte di Socrate è presentata come un martirio compiuto in nome della giustizia e della pietà (*Crit.* 54b). Nei dialoghi socratici, virtù particolari vengono quindi sottoposte a un esame approfondito: la pietà (*hosiotés*) nell'*Eutifrone*, la temperanza (*sophrosyne*) nel *Carmide*, il coraggio (*andreia*) nel *Lachete*, e la giustizia nel I libro della *Repubblica* (che molto probabilmente ebbe dapprima esistenza in forma di dialogo a sé stante, il *Trasimaco*). Tutti questi dialoghi procedono seguendo un andamento simile. Socrate va in cerca di una definizione della virtù di volta in volta indagata, e gli altri personaggi del dialogo offrono in risposta delle definizioni. Il contraddittorio (*elenchus*) costringe ciascuno dei protagonisti ad ammettere l'inadeguatezza delle proprie definizioni. Socrate, tuttavia, non è in grado di offrire una definizione soddisfacente più di quanto non lo siano i suoi antagonisti, per cui ciascuno di questi dialoghi si conclude in modo aporetico.

Tale schema generale può illustrarsi a partire dal I libro della *Repubblica*, ove la virtù che dev'essere definita è la giustizia. L'anziano Cefalo propone che la giustizia consista nel dire la verità e nel restituire ciò che si è preso in prestito. Socrate però respinge questa affermazione, domandando se sia giusto restituire un'arma presa in prestito a un amico che nel frattempo è impazzito. Si conviene che ciò non è giusto, perché non può essere giusto far danno a un amico (*Resp.* 331d). La proposta successiva, avanzata dal figlio di Cefalo, Polemarco, è che la giustizia stia nel fare del

bene ai propri amici e recare danno ai propri nemici. Anche questa però è respinta, sulla base del fatto che non è giusto danneggiare alcuno: la giustizia è una virtù, e non può essere l'esercizio di una virtù a rendere peggiore piuttosto che migliore qualcuno, amico o avversario che sia (*Resp.* 335d).

Un altro personaggio del dialogo, Trasimaco, domanda a questo punto se la giustizia sia davvero una virtù. Non può trattarsi di una virtù, egli argomenta, perché possederla non è nell'interesse di alcuno. Al contrario, la giustizia è semplicemente ciò che va a vantaggio dei potenti: legge e moralità sono sistemi escogitati per proteggerne gli interessi. Tramite ragionamenti alquanto complessi, e spesso anche dubbi, Trasimaco viene infine condotto ad ammettere che l'uomo giusto avrà una vita migliore dell'uomo ingiusto, per cui la giustizia è nell'interesse della persona che la possiede (*Resp.* 353e). Eppure il dialogo si conclude con una notazione agnostica: «col bel risultato, dopo tanto discutere, – dice Socrate, – di non essere approdato ad alcuna cognizione certa. Perché, se io non conosco con precisione che cosa sia il giusto, è difficile che mi riesca di sapere se per caso sia anche una virtù, oppure no, e se, possedendolo, esso mi renda infelice, o, invece, felice» (*Resp.* 354c).

La professione di ignoranza che Platone mette in bocca a Socrate in questi dialoghi non significa che Socrate sia privo di convinzioni circa la virtù morale: significa, piuttosto, che si è posta molto in alto la soglia oltre cui qualcosa può venire considerato davvero conoscenza. In questi dialoghi Socrate e i suoi interlocutori spesso possono concordare sul fatto che azioni particolari valgano o non valgano come esempi della virtù indagata: ciò che manca è una formula in grado di ricoprire tutti – e solo – gli atti relativi alla virtù in questione. Inoltre Socrate, nel corso della discussione, difende un certo numero di tesi di fondo tanto su virtù particolari (per esempio, che non è mai giusto recar danno ad alcuno), quanto sulla virtù in generale (per esempio, che la virtù deve sempre essere un beneficio per chi la possiede).

Nel condurre l'indagine circa la natura di una certa virtù, la prassi normalmente esercitata da Socrate consiste nel paragonarla a una perizia tecnica o a un mestiere, come la carpenteria, la navigazione

o la medicina; oppure a una scienza, come l'aritmetica o la geometria. Molti lettori, antichi e moderni, trovano che tale paragone è bizzarro. Di sicuro la conoscenza e la virtù sono due cose totalmente differenti: una riguarda l'intelletto, l'altra riguarda la volontà. In risposta a questa obiezione, si possono però dire due cose. Primo, se noi facciamo una distinzione precisa fra l'intelletto e la volontà, è perché siamo eredi da molte generazioni di quella riflessione filosofica il cui impulso iniziale fu dato proprio da Socrate e da Platone. Secondo, ci sono di fatto importanti somiglianze fra certe virtù e certe forme di competenza pratica. Tanto le une quanto le altre, a differenza di altre proprietà o caratteristiche del genere umano, sono acquisite anziché innate. Le une come le altre sono considerate tratti peculiari degli esseri umani: ammiriamo le persone sia per le loro abilità tecniche, sia per le loro virtù. Entrambe poi, afferma Socrate, sono benefiche per coloro che le possiedono: la nostra condizione è tanto migliore quante più sono le abilità che possediamo, e quanto più siamo virtuosi.

Vi sono tuttavia anche aspetti importanti per cui abilità tecniche e virtù sono tra loro dissimili, almeno *prima facie*. Socrate ne è ben consapevole, e una delle ragioni del suo costante ricorso all'analogia in questione è l'intento di mettere in contrapposizione quei due ambiti, oltre che paragonarli. Egli infatti è impaziente di saggiare quanto siano significative le loro differenze. Una differenza consiste nel fatto che arti e scienze sono trasmesse mediante l'insegnamento impartito da esperti; mentre non sembra che ci siano esperti in grado di insegnare la virtù. A ogni buon conto, almeno, non vi sono esperti autentici di ciò, sebbene alcuni sofisti si facciano falsamente passare per tali (*Protag.* 319a-320b; *Men.* 89e-91b). Un'altra differenza consiste poi in questo. Supponiamo che qualcuno sbagli: possiamo domandare se lo ha fatto di proposito oppure no, e, nel caso la risposta sia affermativa, se ciò migliori o peggiori le cose. Se lo sbagliare è consistito nel commettere un errore nell'esercizio di un'arte – per esempio, suonare una nota stonata al flauto, o mancare il bersaglio nel tiro con l'arco – allora è meglio se ciò è stato fatto di proposito: vale a dire, qui un errore deliberato non è un riflesso della perizia di chi lo abbia commesso. Ma le cose sembrano andare diversamente se lo sbaglio consiste in un difetto di virtù: sarebbe improbabile

affermare che qualcuno che viola di proposito i miei diritti è meno ingiusto di chi li viola involontariamente (*Hipp. mi.* 373d-376b).

Socrate ritiene di poter fare fronte a entrambe queste obiezioni contro l'assimilazione della virtù alla competenza dell'esperto. In risposta al secondo punto, egli nega recisamente che ci siano persone che peccano contro la virtù di proposito (*Protag.* 358b-c). Se un uomo sbaglia in questo senso, lo fa per ignoranza, perché non conosce ciò che è meglio per lui. Tutti desideriamo fare bene ed essere felici: ed è per questa ragione che la gente desidera cose come la salute, il benessere, il potere e l'onore. Ma queste cose sono buone solamente se sappiamo come usarle bene: in mancanza di tale conoscenza, esse possono recarci più danno che vantaggio. Questa conoscenza di come usare al meglio quel che uno possiede è la saggezza (*phronesis*), e questa è l'unica cosa veramente buona (*Euthyd.* 278e-282e). La saggezza è la scienza di ciò che è buono e di ciò che è cattivo, ed è identica alla virtù – a tutte le virtù.

La ragione per cui non ci sono insegnanti di virtù non è dunque che la virtù non sia una scienza, bensì che essa è una scienza incredibilmente difficile da padroneggiare. Ciò dipende dal modo in cui le diverse virtù si intrecciano fra loro, formando un'unità. Le azioni che rivelano il coraggio sono ovviamente diverse dalle azioni che fanno mostra di temperanza; ma ciò che tutte quante esprimono è uno stato dell'anima unico e indivisibile. Se diciamo che il coraggio è la scienza di ciò che è buono e di ciò che è cattivo riguardo ai pericoli futuri, dobbiamo convenire sul fatto che una scienza di questo genere è possibile solamente in quanto parte di una scienza complessiva del bene e del male (*Lach.* 199c). Le virtù individuali sono parte di questa scienza, la quale però può essere posseduta solamente come un che di intero. Nessuno, nemmeno Socrate, è in possesso di tale sapere¹.

Ci viene peraltro offerta una descrizione dell'aspetto che tale scienza dovrebbe avere: e si tratta di una descrizione alquanto sorprendente. Socrate chiede a Protagora, nel dialogo che porta il nome di quest'ultimo, di ammettere la premessa che la bontà sia identica al piacere, e il male sia identico al dolore. In base a questa premessa, egli si ripromette di dimostrare la propria tesi secondo cui nessuno fa il male volontariamente. Spesso si dice che le

persone hanno fatto del male sapendo che era male, perché hanno ceduto alla tentazione e sono state sopraffatte dal piacere. Se però «piacere» e «bene» significano la stessa cosa, allora quelle persone avrebbero dovuto commettere il male perché sopraffatte dalla bontà. Ma ciò non è forse assurdo? (*Protag.* 354c-355d).

Il sapere è una cosa potente, e la conoscenza che qualcosa è male non è cosa da potersi trattare con prepotenza, come si fa con uno schiavo. Data la premessa accettata da Protagora, sapere che una certa azione è male deve essere conoscenza del fatto che, presa con le sue conseguenze, quell'azione condurrà a un'eccedenza del dolore sul piacere. Nessuno che abbia una conoscenza del genere finirà per intraprendere un'azione come quella: dunque, la persona che agisce in modo sbagliato deve mancare di quella conoscenza. Gli oggetti prossimi alla vista sembrano più grandi di quelli distanti, e qualcosa del genere accade anche alla vista che è propria della mente. Il malfattore è vittima dell'illusione che il piacere presente superi in portata il dolore che ne consegue. Ciò di cui vi è bisogno, allora, è una scienza capace di misurare la relazione tra piaceri e dolori, presenti e futuri, «poiché la salvezza della nostra vita ci risultò consistere nella corretta scelta del piacere e del dolore» (*Protag.* 356d-357b). Tale è la scienza del bene e del male, che è identica a ciascuna delle virtù singolarmente prese: giustizia, temperanza e coraggio (*Protag.* 361b).

Platone: giustizia e piacere.

Gli studiosi non sono concordi nel ritenere che Socrate pensasse sul serio che il calcolo del piacere costituisse la risposta alla domanda: «che cos'è la virtù?» Che Socrate lo ritenesse o meno, certamente Platone non lo pensava, e nella *Repubblica* ci viene offerta una diversa spiegazione di che cosa sia la giustizia – anzi, le spiegazioni in proposito sono più di una. Il corpo principale del dialogo incomincia nel libro II, con due sfide poste dai fratelli di Platone, Glaucone e Adimanto. Glaucone vuole che gli si mostri che la giustizia non è solo un metodo per evitare i mali, ma qualcosa che è meritevole di per sé (*Resp.* 358b-362c). Adimanto invece vuole che gli si mostri che, del tutto indipendentemente da ogni premio o sanzione che le siano connessi, la giustizia sia preferibile all'ingiustizia, al modo in cui la vista è preferibile alla cecità e la

salute alla malattia (*Resp.* 362d-367d).

Il Socrate del dialogo introduce le sue risposte esponendo l'analogia che sussiste fra l'anima e la città. Nella città da lui immaginata, le virtù sono assegnate alle diverse classi che compongono lo stato: la sapienza della città è la sapienza dei suoi governanti, il suo coraggio è il coraggio dei suoi soldati, e la sua temperanza è l'obbedienza dei suoi artigiani alla classe che regge il governo. La giustizia consiste allora nell'armonia fra le tre classi: che ciascun cittadino, e ciascuna classe, faccia ciò per cui è più adatto. Le tre parti dell'anima corrispondono alle tre classi presenti nello stato, e le virtù presenti nell'anima sono distribuite come le virtù nello stato (*Resp.* 441c-442d). Il coraggio appartiene all'elemento irascibile; la temperanza è la subalternità degli elementi inferiori; la sapienza risiede nella ragione, che governa l'anima nel suo complesso e vi provvede. La giustizia è così l'armonia fra gli elementi psichici: «ognuno di noi, nel quale le singole facoltà assolvano alla propria funzione, sarà giusto e farà anche quel che deve» (*Resp.* 441e).

Se la giustizia consiste nella corretta armonia gerarchica fra gli elementi dell'anima, l'ingiustizia e tutte le modalità del vizio hanno luogo quando gli elementi inferiori si ribellano contro tale gerarchia (*Resp.* 443b). Giustizia e ingiustizia nell'anima sono come salute e malattia nel corpo. Di conseguenza, è assurdo domandare se sia più vantaggioso vivere giustamente o fare il male. Tutta la ricchezza e la potenza del mondo non sono in grado di rendere la vita degna di essere vissuta, quando il corpo è devastato dalla malattia. Forse che può valere la pena di vivere ancora, quando l'anima, il principio della vita, è guasta e corrotta? (*Resp.* 445b).

Questa, in risposta a Glaucone e Adimanto, è la prima spiegazione di che cosa siano giustizia e virtù. Essa differisce per molti aspetti da quella contenuta nel *Protagora*. La tesi dell'unità della virtù è stata abbandonata, o almeno modificata, in conseguenza della tripartizione dell'anima. Il piacere non pare sia più l'oggetto della virtù, bensì il degno compare della parte inferiore dell'anima. La conclusione secondo cui la giustizia è benefica per chi la possiede, tuttavia, costituisce un fondamento comune tanto alla *Repubblica* quanto ai primi dialoghi socratici. Inoltre, se la giustizia consiste nella salute dell'anima, allora è realmente necessario che ognuno

sia giusto, dal momento che ciascuno desidera essere in salute. Tutto ciò ben si accompagna alla tesi socratica secondo cui nessuno sbaglia di proposito, e il vizio in fondo in fondo sta nell'ignoranza.

Tuttavia, la conclusione che viene tratta alla fine del libro IV della *Repubblica* è solo provvisoria, perché non fa ancora riferimento alla grande innovazione introdotta da Platone: la teoria delle idee. Dopo l'esposizione del ruolo delle idee, nei libri centrali del dialogo, il rapporto che intercorre fra giustizia e felicità ci viene descritto in forma rivisitata. L'uomo giusto è più felice di quello ingiusto, non solo perché la sua anima si trova in uno stato di concordia, ma anche perché è più piacevole colmare l'anima di comprensione intellettuale che saziare all'ingrasso i desideri dell'appetizione. La ragione non è più la facoltà che si prende cura della persona: ora è analoga al mondo immutabile e immortale della verità (*Resp.* 585c).

Gli esseri umani possono essere classificati come avari, ambiziosi o intellettuali, a seconda che l'elemento dominante nella loro anima sia quello concupiscibile, quello irascibile o quello razionale. Gli uomini di ciascuna di queste tipologie pretenderanno di affermare la superiorità della loro vita sulle altre: l'uomo avaro loderà la vita dedicata agli affari, l'ambizioso loderà una carriera politica, mentre l'intellettuale tesserà l'elogio della conoscenza e dell'intelligenza. È l'intellettuale, cioè il filosofo, colui al cui giudizio spetta la priorità: rispetto agli altri ha infatti il vantaggio dell'esperienza, del discernimento e del raziocinio (*Resp.* 580d-583b). Inoltre, gli oggetti ai quali il filosofo dedica la propria vita sono assai più reali degli oggetti perseguiti dagli altri, tanto che i piaceri di questi ultimi a paragone sembrano illusori (*Resp.* 583c-587a). Qui Platone non ha ancora preso congedo del tutto dal calcolo del piacere: egli elabora per noi un conto in base a cui il filosofo-re vive in un modo che è 729 volte più beato del suo opposto malvagio, il tiranno (*Resp.* 587e).

Platone ritorna sul tema della felicità e del piacere nel dialogo maturo *Filebo*. Un personaggio di esso, Protarco, afferma che il piacere è il più grande dei beni; Socrate controbatte che la sapienza è superiore al piacere, e contribuisce in misura maggiore alla felicità (*Phil.* 11a-12b). Il dialogo offre l'opportunità per una disamina ad ampio raggio su diversi tipi di piacere, alquanto

diversa dalla trattazione contenuta nel *Protagora* del piacere inteso come unica classe cui ascrivere elementi fra loro commensurabili. Alla fine della discussione Socrate segna un punto contro Protarco: se si considera in modo adeguato la classificazione dei beni, anche i migliori tra i piaceri risultano inferiori alla sapienza (*Phil.* 66b-c).

La parte piú interessante del dialogo, tuttavia, è costituita da un'argomentazione secondo la quale né il piacere né la sapienza da soli possono costituire l'essenza di una vita felice: solo una vita mista, che abbia in sé tanto il piacere quanto la sapienza, sarebbe realmente degna di scelta. Chi disponesse di momento in momento d'ogni sorta di piacere, ma fosse privo di ragione, non sarebbe felice, perché non sarebbe in grado né di ricordare né di anticipare qualunque piacere altro da quello che prova al presente: così tuttavia non vivrebbe una vita umana, bensí la vita di un mollusco (*Phil.* 21a-d). Una vita puramente intellettuale, d'altronde, priva di qualunque piacere, sarebbe del pari intollerabile (*Phil.* 21e). Né l'una né l'altra di queste due vite sarebbe «sufficiente in sé, perfetta, né degna di scelta». Il bene ultimo consiste dunque in una proporzione armonica di piacere e sapienza (*Phil.* 63c-65a).

Aristotele: l'«eudaimonia».

I criteri per una vita buona esposti nel *Filebo* ricompaiono nella descrizione della vita buona fatta da Aristotele. Il bene di cui andiamo in cerca, dice Aristotele all'inizio dell'*Etica nicomachea*, dev'essere perfetto se paragonato ad altri fini – vale a dire, dev'essere qualcosa che viene cercato sempre di per se stesso, e mai in vista di qualche cosa d'altro; e deve bastare a se stesso, vale a dire, dev'essere qualcosa che, preso da solo, faccia sí che la vita sia degna e non manchi di nulla. Tali, prosegue, sono le qualità peculiari della felicità (*eudaimonia*) (*Eth. Nic.* 1. 7. 1097a15-b21).

In tutti i trattati etici di Aristotele la nozione di felicità svolge un ruolo centrale. Ciò emerge con maggiore chiarezza, tuttavia, nell'*Etica eudemia*, e nella mia esposizione comincerò seguendo questo testo, anziché quello, piú noto, dell'*Etica nicomachea*. Il trattato dell'*Eudemia* incomincia dunque con la posizione della domanda: che cos'è una vita buona, e come la si può acquisire? (*Eth. Eud.* 1. 1. 1214a15). Ci vengono offerte cinque possibilità per rispondere alla seconda questione (per natura, per apprendimento,

per disciplina, per favore divino o per buona sorte) e sette per rispondere alla prima (sapienza, virtù, piacere, onore, fama, ricchezza e cultura) (*Eth. Eud.* 1. 1. 1214a32, b9). Aristotele però elimina immediatamente alcune possibili risposte alla seconda questione: se la felicità deriva puramente dalla natura o dalla fortuna o dalla grazia, allora essa sarà al di là della portata dei più, e la maggior parte delle persone non potrà far nulla al riguardo (*Eth. Eud.* 1. 3. 1215a15). Ma una risposta completa alla seconda questione dipende, ovviamente, dalla risposta che si è data alla prima. Aristotele lavora in questo senso, ponendo una domanda ulteriore: che cos'è che rende la vita degna di essere vissuta?

Ci sono degli avvenimenti nella vita, per esempio la malattia e il dolore, che fanno sì che alcuni preferiscano rinunciare a vivere: è chiaro che non sono questi a rendere la vita degna di essere vissuta. Poi ci sono gli eventi dell'infanzia: anche questi non possono essere le cose maggiormente degne di scelta nella vita, dal momento che nessuno, che sia assennato, sceglierebbe di ritornare all'età infantile. Nella vita adulta ci sono poi cose che facciamo solamente come mezzi in vista di un fine; ed è chiaro che non sono nemmeno queste, di per se stesse, a rendere la vita degna di essere vissuta (*Eth. Eud.* 1. 5. 1215b15-31).

Se la vita dev'essere degna di esser vissuta, ciò deve dipendere sicuramente da qualcosa che costituisca un fine in sé. Un fine di questo tipo è il piacere. I piaceri del mangiare, del bere e del sesso sono, considerati di per sé, troppo brutali per costituire un fine appropriato alla vita umana; ma se li combiniamo con i piaceri estetici e con quelli intellettuali, troviamo uno scopo che è stato seriamente perseguito da persone di rilievo. Altri preferiscono invece una vita dedicata all'agire virtuoso – tale è la vita di un politico vero: non come i politici falsi, che non fanno che star dietro al denaro o al potere. In terzo luogo, c'è poi la vita dedicata alla contemplazione scientifica, di cui ha offerto un esempio Anassagora: il quale, quando gli fu richiesto perché mai uno dovrebbe scegliere di venire al mondo piuttosto che non nascere affatto, rispose: «per contemplare il cielo e l'ordine di tutto quanto l'universo» (*Eth. Eud.* 1216a11-13).

Dunque, Aristotele ha ridotto le possibili risposte alla domanda «che

cos'è una vita buona?» a una breve lista di tre: sapienza, virtù e piacere. Tutti, dice, collegano la felicità all'una o all'altra delle tre forme di vita seguenti: quella filosofica, quella politica e quella dedicata al piacere (*Eth. Eud.* 1. 4. 1215a37). Questa triade offre la chiave dell'indagine etica di Aristotele. Tanto i trattati dell'*Eudemia* quanto quelli della *Nicomachea* contengono analisi particolareggiate dei concetti di virtù, sapienza (*phronesis*) e piacere. E quando Aristotele giunge a presentare il proprio modo di concepire la felicità, può a buon diritto sostenere che esso incorpora in sé gli elementi allettanti di tutte e tre quelle forme tradizionali di vita.

Un passo cruciale in questa direzione consiste nell'applicare, in ambito etico, l'analisi metafisica della relazione fra potenza e atto. Aristotele distingue fra una disposizione (*hexis*) e uso (*chresis*), o esercizio (*energeia*) di essa². Virtù e saggezza sono entrambe degli stati, laddove invece la felicità è un essere in atto, e pertanto non può identificarsi semplicemente con l'una o l'altra di esse (*Eth. Eud.* 2. 1. 1219a39; *Eth. Nic.* 1. 1. 1098a16). L'atto che costituisce la felicità consiste, tuttavia, in un uso o in un esercizio di virtù. Saggezza e virtù morale, benché siano *hexeis* differenti, vengono esercitate inseparabilmente in un'unica *energeia*, per cui non sono in competizione tra loro, bensì collaborano nel contribuire alla felicità (*Eth. Nic.* 10. 8. 1178a16-18). Inoltre, afferma Aristotele, il piacere si identifica con l'esercizio senza ostacoli di uno stato appropriato: e così la felicità, considerata come esercizio senza impedimento di quei due stati, costituisce a un tempo la vita della virtù, della saggezza e del piacere (*Eth. Eud.* 7. 15. 1249a21; *Eth. Nic.* 10. 7. 1177a23).

Raggiungere questa conclusione richiede un'analisi e un'argomentazione che si protraggono per molte pagine. In primo luogo Aristotele deve mostrare che la felicità è un'attività che si esercita in accordo con la virtù. Ciò consegue da una considerazione della funzione – o dell'attività caratteristica (*ergon*) – propria degli esseri umani. L'uomo deve avere una funzione, afferma l'*Etica nicomachea*, perché tipi particolari di uomini ce l'hanno (per esempio gli scultori), e anche le parti e gli organi degli esseri umani le hanno. In che cosa consiste tale funzione? Non nella crescita e nella nutrizione, perché ciò è comune anche alle piante; e nemmeno nella vita sensitiva, perché quest'ultima è condivisa anche dagli

animali. Deve trattarsi dunque di una vita razionale impegnata nell'azione: l'attività dell'anima che si accorda con la ragione. Così il bene umano consisterà in un buon esercizio della funzione propria dell'uomo, vale a dire in «un'attività dell'anima secondo la sua virtù» (*Eth. Nic.* 1. 7. 1098a16). La virtù posseduta ma non esercitata non è felicità, perché ciò sarebbe compatibile anche con una vita trascorsa nel sonno, che pure nessuno chiamerebbe felice (*Eth. Nic.* 1. 8. 1099a1).



16. Maestro delle Sette Virtù, attribuito a, miniatura da Petrus de Abano, *Conciliator differentiarum philosophorum et medicorum*, 1483. Può darsi che l'idea aristotelica di vita felice non fosse propriamente del genere qui raffigurato; tale però dovette sembrare a un miniaturista del XV secolo.

In secondo luogo, Aristotele deve analizzare il concetto di virtù. Le virtù umane sono classificate conformemente alla divisione tra le parti dell'anima che è stata delineata nel capitolo precedente. Qualsiasi virtù propria della parte vegetativa dell'anima, come per esempio la digestione sana, è irrilevante rispetto all'etica, che invece si interessa delle virtù specificamente umane. La parte dell'anima che ha a che fare con il desiderio e la passione è specificamente umana in questo: essa si trova sotto il controllo della ragione. Ha dunque virtù proprie, che sono le virtù etiche, come il coraggio e la temperanza. La parte razionale dell'anima è invece la sede delle virtù dianoetiche.

Aristotele: virtù etica e virtù dianoetica.

Le virtù etiche sono trattate dal II al V libro dell'*Etica nicomachea* e nei libri II e III dell'*Etica eudemia*. Tali virtù non sono innate, ma acquisite grazie alla pratica, e vengono perdute se non se ne fa uso:

pertanto differiscono da facoltà quali l'intelligenza o la memoria. Sono peraltro condizioni permanenti, e pertanto differiscono anche da passioni momentanee come la rabbia o la pietà. Ciò che rende buona o cattiva una persona, quello che la rende degna di lode o di biasimo, non è né il semplice possesso di facoltà, né il fortuito presentarsi di passioni. Piuttosto, è una condizione del carattere che si esprime sia nella scelta deliberata dello scopo (*prohairesis*) sia nell'azione (*praxis*) (*Eth. Nic.* 2. 1. 1103a11-b25; 1105a19-1106a13; *Eth. Eud.* 2. 2. 1120b1-20).

La virtù si esprime nella bontà del proposito: il che significa, in una prescrizione per l'azione che si accordi con un buon progetto di vita. Le azioni che sono espressione di virtù morale, ci dice Aristotele, eviteranno l'eccesso e il difetto. Una persona temperante, per esempio, eviterà di mangiare e bere troppo; ma eviterà anche di mangiare e bere troppo poco. Fra eccesso e difetto, la virtù sceglie il medio, o la via di mezzo: in questo caso, mangiare e bere nella giusta quantità. Aristotele passa quindi in rassegna un lungo elenco di virtù, a cominciare da quelle tradizionali della forza e della temperanza, ma includendone anche altre, come la liberalità, la sincerità, la dignità e la convivialità, e delinea in che modo ciascuna di esse abbia a che fare con una medietà.

La dottrina del giusto mezzo non è intesa come una ricetta che prescrive la mediocrità, né come un invito a stare in mezzo al gregge. Aristotele ci avverte che ciò che costituisce la giusta quantità nel bere, nell'elargire o nel parlare può differire da persona a persona, al modo in cui la quantità di cibo adeguata a un campione olimpico può non essere adatta a un atleta alle prime armi (*Eth. Eud.* 2. 6. 1106b3-4). Ognuno di noi impara qual è la giusta quantità grazie all'esperienza: osservando e correggendo l'eccesso e il difetto nella propria condotta.

La virtù ha a che fare non soltanto con l'agire, ma anche con il patire. Possiamo avere troppo timore o averne troppo poco, e il coraggio ci renderà capaci di provare paura, quando la situazione lo richiede, e di essere impavidi quando non è il caso di temere. Possiamo avere un interesse eccessivo per il sesso, oppure possiamo avere un interesse insufficiente per esso: la persona temperante assumerà il grado di interesse appropriato, e non sarà né lussurioso

né frigido (*Eth. Nic.* 2. 7. 1107b1-9).

Le virtù, oltre a riguardare i mezzi dell'agire e del patire, sono medietà esse stesse, nel senso che si collocano nella via di mezzo fra due vizi contrari. Perciò il coraggio sta nel mezzo, avendo da un lato la temerarietà e dall'altro la codardia; la generosità batte il sentiero ristretto che corre fra l'avarizia e la prodigalità (*Eth. Nic.* 2. 7. 1107b1-16; *Eth. Eud.* 2. 3. 1220b36-1221a12). Ma mentre c'è un punto intermedio sia nelle azioni sia nelle passioni, non c'è una medietà della virtù in sé stessa: non ci può essere un eccesso di virtù al modo in cui può esserci eccesso d'un tipo particolare di azione o di passione. Se ci sentiamo propensi a dire di qualcuno che è troppo coraggioso, ciò che intendiamo realmente è che le sue azioni varcano il limite che separa la virtù del coraggio dal vizio della temerarietà. E se non ci può essere eccesso d'una virtù, non ci può essere difetto d'un vizio: per cui non c'è una medietà del vizio più di quanto non ci sia una medietà della virtù (*Eth. Nic.* 2. 6. 1107a18-26).

Mentre tutte le virtù morali sono medietà fra l'azione e la passione, non ogni tipo di azione e di passione è capace di una medietà virtuosa. Ci sono alcune azioni delle quali non si dà una quantità giusta, perché ogni quantità di esse è già un eccesso: Aristotele adduce come esempi in proposito l'omicidio e l'adulterio. Non si dà qualcosa come un adulterio commesso con la persona giusta nel momento giusto e nel modo giusto. Similmente, ci sono passioni che sono escluse dall'applicazione della medietà: non esiste una quantità giusta di invidia o di rancore (*Eth. Nic.* 2. 6. 1107a8-17).

Sono molti i lettori che ritengono che la spiegazione che Aristotele dà della virtù come giusto mezzo sia un truismo. Di fatto, essa costituisce una teoria ben definita, che si contrappone ad altri autorevoli sistemi etici di vario tipo. Sistemi morali quali la dottrina della tradizione ebraica o cristiana conferiscono un ruolo centrale al concetto di legge morale (naturale o rivelata). Ciò conduce a enfatizzare l'aspetto di proibizione insito nella moralità, elencando le azioni che debbono essere in ogni caso evitate; la maggior parte dei comandamenti contenuti nel Decalogo, per esempio, comincia con un imperativo negativo: «non devi» fare questo e quest'altro. Aristotele crede bensì che vi siano alcune azioni assolutamente da

escludersi, come abbiamo appena visto; ma non pone l'enfasi su quale sia il minimo necessario per raggiungere la decenza morale, bensì insiste sulle condizioni per raggiungere l'eccellenza morale (è questo, dopo tutto, il significato dell'espressione *ethiké aretê*). Potremmo dire che egli è intento a scrivere un testo utile per conseguire un attestato di moralità a pieni voti, e non per raggiungere a stento la sufficienza.

Ma non sono solamente sistemi etici di matrice religiosa a contrastare con la trattazione che Aristotele fa della nozione di medietà. Per un utilitarista, ma anche per un consequenzialista di qualsiasi tipo, non esistono categorie di azioni da escludersi a priori. Da un punto di vista utilitaristico, poiché la moralità di un'azione va giudicata in base alle sue conseguenze, in qualche caso particolare può essere sensato parlare di una giusta quantità d'adulterio o di omicidio. D'altra parte, alcuni sistemi ascetici di matrice non confessionale hanno proscritto intere tipologie di azioni: per un vegetariano, per esempio, non ci può essere una giusta quantità nel mangiare carne. Dal punto di vista di Aristotele – potremmo dire allora – gli utilitaristi eccedono nell'applicare la nozione di medietà, laddove invece ai vegetariani si può imputare un difetto nell'applicazione di essa; mentre l'aristotelismo, naturalmente, coglierebbe il giusto mezzo nell'applicare tale dottrina.

Aristotele riassume la propria esposizione della virtù etica dicendo che essa costituisce una disposizione del carattere che si esprime nella scelta del giusto mezzo, determinato dalla prescrizione che potrebbe stabilire una persona saggia. Allo scopo di completare questa spiegazione, egli deve però ancora spiegare che cosa sia la saggezza e in che modo si possa ottemperare alle prescrizioni del saggio di cui sopra. È quanto egli fa in un libro comune ai due trattati di etica (*Eth. Nic.* 6; *Eth. Eud.* 5), in cui tratta della virtù dianoetica.

La saggezza non è l'unica virtù dianoetica, come Aristotele spiega all'inizio del libro. La virtù di una qualunque cosa dipende dal suo *ergon*, cioè dalla funzione o lavoro che essa compie. Il lavoro della ragione consiste nella produzione di giudizi veri o falsi: quando essa fa bene il proprio lavoro, produce giudizi veri (*Eth. Nic.* 6. 2).

1139a29). Le virtù dianoetiche, dunque, sono eccellenze che fanno sí che la ragione metta capo alla verità. Ci sono cinque disposizioni, dice Aristotele, che hanno questo effetto: l'arte (*techne*), la scienza (*episteme*), la saggezza (*phronesis*), la sapienza (*sophia*) e l'intelletto (*nous*) (*Eth. Nic.* 6. 3. 1139b17). Queste disposizioni non vanno confuse con altri stati della mente, quali la credenza o l'opinione (*doxa*), che possono essere veri o falsi. Le disposizioni che aspirano a essere virtù dianoetiche sono allora cinque.

La *techne* tuttavia, cioè la perizia di cui fanno mostra gli artigiani e gli esperti in una certa tecnica, come gli architetti e i medici, non è trattata da Aristotele alla stregua di una virtù dianoetica vera e propria. Come abbiamo visto, a Socrate e Platone piaceva assimilare le virtù alle capacità tecniche; ma Aristotele accentua l'importanza delle differenze fra le une e le altre. I prodotti delle capacità tecniche hanno un'entità distinta dall'esercizio di esse – e ciò, sia quando il prodotto è concreto, come la casa costruita da un architetto, sia quando è astratto, come la salute prodotta dal medico (*Eth. Nic.* 6. 4. 1140a1-23). L'esercizio di una capacità tecnica è valutato in base all'eccellenza del suo prodotto, e non in base al movente dell'esperto che la pratica: se le cure del medico hanno successo e le case dell'architetto sono magnifiche, non abbiamo bisogno di indagare quali siano i moventi che li hanno indotti a praticare le loro arti. Diverso è per le virtù: queste infatti si esercitano in azioni che non necessariamente mettono capo a un qualche esito ulteriore rispetto all'esercizio stesso; inoltre un'azione, per quanto irreprensibile sul piano oggettivo, non è virtuosa a meno che non sia compiuta in base a un movente giusto, vale a dire scelta in quanto si integra in un modo di vivere degno (*Eth. Nic.* 2. 4. 1105a26-b8). Non necessariamente va a discapito della perizia tecnica di una persona il fatto che questa la eserciti con riluttanza; ma una persona realmente virtuosa, sostiene Aristotele, deve rallegrarsi di fare ciò che è bene, e non limitarsi a compiere un dovere a malincuore (*Eth. Nic.* 2. 3. 1104b4). Infine, benché chi possieda una perizia tecnica debba sapere come praticarla, un particolare esercizio di essa può consistere in un errore deliberatamente compiuto – magari quello di un insegnante che mostra a un suo alunno come *non* si debba eseguire un determinato compito. Per contro, poniamo, nessuno potrebbe praticare la virtù della temperanza bevendo fino a precipitare in coma etilico.

Risulta poi che le altre quattro virtù dianoetiche possono ridursi a due. La *sophia*, cioè la comprensione generale delle verità eterne che costituisce la meta della ricerca filosofica, si rivela essere infine un composto di intuizione intellettuale (*nous*) e scienza (*episteme*) (*Eth. Nic.* 6. 7. 1141a19-20). La saggezza (*phronesis*), per parte sua, ha a che fare non con oggetti immutabili ed eterni, ma con le faccende umane, e con oggetti che possono essere materia di deliberazione (*Eth. Nic.* 6. 7. 1141b9-13). A causa della differenza degli oggetti di cui si occupano, sapienza e saggezza sono virtù proprie di due parti differenti dell'anima razionale. La sapienza è la virtù della parte teoretica (l'*epistemonikón*), che ha a che fare con le verità eterne; la saggezza è la virtù della parte pratica (il *logistikón*), cui spetta di deliberare in merito alle faccende umane. Tutte le altre virtù dianoetiche o sono parte di queste due virtù – rispettivamente della ragione teoretica e della ragione pratica – oppure possono venir ricondotte a esse.

La virtù dianoetica della ragione pratica è connessa indissolubilmente alle virtù morali proprie della parte affettiva dell'anima. È impossibile, ci dice Aristotele, essere realmente buoni se manca la saggezza, o essere realmente saggi se manca la virtù morale (*Eth. Nic.* 6. 13. 1144b30-32). Ciò segue dalla natura peculiare della verità con cui ha a che fare la ragione pratica.

Quello, poi, che sul piano del pensiero sono l'affermazione e la negazione, sul piano del desiderio sono il perseguimento e la fuga. Così, poiché la virtù etica è una disposizione alla scelta, e la scelta è un desiderio assunto dalla deliberazione, bisogna per questo che il ragionamento sia vero e che il desiderio sia retto, se la scelta deve essere moralmente buona, e che ciò che il ragionamento afferma e ciò che il desiderio persegue siano la stessa cosa. Questi, dunque, sono il pensiero pratico e la verità pratica (*Eth. Nic.* 6. 2. 1139a21-27).

Un'azione virtuosa deve basarsi su una disposizione virtuosa alla scelta; quest'ultima è un desiderio ragionato, per cui se la disposizione virtuosa alla scelta dev'essere buona, debbono essere buoni tanto il ragionamento quanto il desiderio. È la saggezza a

rendere buono il ragionamento, ed è la virtù morale a rendere buono il desiderio. Aristotele però ammette la possibilità che si dia un ragionamento corretto anche in mancanza di virtù morale: è quanto chiama «abilità» (*deinotes*) (*Eth. Nic.* 6. 12. 1144a23). Ammette inoltre la possibilità di un desiderio giusto in assenza di ragionamento corretto: tali sono per esempio i naturali impulsi virtuosi dei bambini (*Eth. Nic.* 6. 13. 1144b1-6). Ma è solamente quando il ragionare corretto si accompagna al giusto desiderio che otteniamo un'azione veramente virtuosa (*Eth. Nic.* 10. 8. 1178a16-18). Il connubio fra questi due elementi trasforma l'intelligenza in saggezza e la virtù naturale in virtù morale.

Il ragionamento pratico è concepito da Aristotele come un processo che prende le mosse da una concezione generale di che cosa sia il benessere umano, procede considerando le circostanze di un caso particolare, e si conclude con una prescrizione per l'azione³. Nella deliberazione della persona saggia, tutti e tre questi gradi saranno corretti e faranno mostra di una verità pratica (*Eth. Nic.* 6. 9. 1142b34; 13. 1144b28). Per la prima premessa, generale, è essenziale la virtù morale; senza di essa, avremmo una comprensione distorta e illusoria delle ragioni ultime dell'azione (*Eth. Nic.* 6. 12. 1144a9, 35).

Aristotele non rende conto del ragionamento pratico in modo sistematico, cioè in maniera paragonabile alla sillogistica da lui costruita per il ragionamento teoretico. Anzi, è difficile trovare nei suoi scritti anche un solo sillogismo pratico virtuoso elaborato in modo compiuto. Gli esempi più chiari che ci presenta riguardano tutti dei ragionamenti che sono, per qualche verso, moralmente imperfetti. Al ragionamento pratico può far seguito una cattiva condotta (a) perché una premessa generale è viziosa; (b) a causa di un difetto che riguarda la premessa o le premesse particolari; (c) per un errore nel trarre la conclusione, o nell'agire in conformità a essa. Aristotele illustra tutto ciò prendendo in esame un caso di golosità.

Dobbiamo immaginare che un tale venga messo di fronte a un dolce delizioso, dal quale la temperanza raccomanda di astenersi (per una qualche ragione, che non viene chiarita). L'incapacità di trattenersi dal mangiarlo sarà dovuta alla viziosità della premessa generale, se

il goloso è una persona che, anziché pianificare la propria vita all'insegna della temperanza, adotta di regola una linea di condotta orientata al perseguimento di qualsiasi piacere gli si offra. Una persona del genere è detta da Aristotele «intemperante». Ma qualcuno può anche sottoscrivere un principio generale di temperanza – e dunque essere in possesso di una premessa generale adeguata –, eppure non riuscire ad astenersi, in tale occasione, facendosi così sovrastare dalla forza del desiderio dettato dalla golosità. Aristotele definisce questo tipo di persona non già «intemperante», bensì «incontinente», e spiega come tale incapacità di contenersi (*akrasia*) assuma forme diverse a seconda della varietà dei modi in cui falliscono gli ulteriori passaggi del ragionamento pratico (*Eth. Nic.* 7. 3. 1147a24-b12).

Di tanto in tanto, nel corso della sua disamina della relazione che intercorre fra saggezza e virtù, Aristotele si ferma, per paragonare e contrapporre la dottrina da lui professata a quella di Socrate. Socrate aveva ragione, dice Aristotele, nel considerare la saggezza come essenziale alla virtù morale; ma sbagliava nell'identificare semplicemente la virtù con la saggezza stessa (*Eth. Nic.* 6. 13. 1144b17-21). E ancora, Socrate aveva negato la possibilità di fare ciò che uno sa essere sbagliato, in base al fatto che la conoscenza non si lascia trascinare di qua e di là al modo di uno schiavo. Ora, quanto egli affermava circa la potenza del conoscere era corretto, dice Aristotele; ma era sbagliato concluderne che l'incontinenza sia impossibile. L'incontinenza sorge dai difetti che riguardano le premesse minori o la conclusione del ragionamento pratico, senza pregiudicare lo status della premessa maggiore e universale, che sola merita il nome di «conoscenza» (*Eth. Nic.* 7. 3. 1147b13-19).

Il piacere e la felicità.

I piaceri che costituiscono il dominio della temperanza, dell'intemperanza e dell'incontinenza sono piaceri di un tipo particolare: si tratta dei consueti piaceri corporei del mangiare, del bere e del sesso. Per portare a compimento il suo piano e spiegare la relazione fra piacere e felicità, Aristotele dovrà allora rendere conto in termini più generali della natura del piacere. È quanto fa in due passaggi dei suoi testi: il libro VII dell'*Etica nicomachea* – che coincide con il VI dell'*Eudemia* (*Eth. Nic.* 1152b1-1154b31) – e i

paragrafi 1-5 del libro X della *Nicomachea* (*Eth. Nic.* 1172a16-1176a29). Questi due luoghi differiscono l'uno dall'altro per stile e per metodo, ma il loro contenuto di fondo è il medesimo⁴.

In ciascuno di questi trattati Aristotele presenta una classificazione del piacere in cinque punti. Prima di tutto, ci sono i piaceri di quanti versano nella malattia (nel corpo o nell'anima): questi in realtà non sono che pseudo-piaceri (*Eth. Nic.* 1153b33, 1173b22). Poi troviamo i piaceri del mangiare, del bere e del sesso, quali vengono goduti dal buongustaio e dal libertino (*Eth. Nic.* 1152b35 sgg., 1173b8-15). Immediatamente più in su, nella gerarchia, ci sono quindi due categorie di piaceri sensibili estetici: da una parte i piaceri propri dei sensi inferiori – il tatto e il gusto – e dall'altra i piaceri dei sensi superiori – la vista, l'udito e l'olfatto (*Eth. Nic.* 1153b26, 1174b14-1175a10). Infine, al culmine della scala, si collocano i piaceri della mente (*Eth. Nic.* 1153a1-20, 1173b17).

Sebbene questi piaceri siano differenti fra loro, è possibile dare una spiegazione comune della natura propria di ciascun piacere autentico:

per ogni senso c'è un piacere, come pure anche per il pensiero e per la contemplazione, ma il più piacevole è il più perfetto, e il più perfetto è quello di chi è ben disposto in relazione all'oggetto di maggior valore che cade sotto quell'attività: il piacere, poi, perfeziona l'attività. Ma il piacere non perfeziona l'attività nello stesso modo in cui lo fanno l'oggetto sensibile e il senso quando sono pienamente validi, proprio come la salute e il medico non sono nello stesso modo causa dell'essere sani (*Eth. Nic.* 10. 4. 1174b21-26).

La dottrina secondo cui il piacere perfeziona l'attività è presentata in termini differenti anche in un altro passo, in cui il piacere è definito come un'attività non impedita d'una disposizione secondo natura (*Eth. Nic.* 7. 12. 1153a14).

Per capire ciò che Aristotele aveva in mente, si consideri il piacere estetico del gusto. Vi trovate a una degustazione di vini invecchiati;

non avete il raffreddore, né siete distratti da una musica in sottofondo; dunque, se non vi gustate il vino, i casi sono due: o avete un cattivo palato (l'organo non è «ben disposto»), oppure il vino è cattivo (non è «in relazione all'oggetto di maggior valore»). Una terza possibilità non c'è. Il piacere «perfeziona» l'attività nel senso che fa sí che l'attività – in questo caso, una degustazione – sia buona nel suo genere. L'organo e l'oggetto – in questo caso, il palato e il vino – sono la causa efficiente dell'attività. Se entrambi sono buoni, saranno la causa efficiente di un'attività buona, e pertanto anch'essi «perfezioneranno» l'attività, cioè la renderanno un buon esemplare d'un'attività di quel genere. Ma il piacere causa l'attività non come causa efficiente, bensí come causa finale: al modo della salute, e non al modo del medico.

Dopo questa analisi, Aristotele è in una posizione idonea a considerare la relazione che sussiste fra piacere e bontà. Una domanda come «il piacere è buono o cattivo?» è troppo semplicistica: può ricevere risposta solamente dopo che i piaceri siano stati debitamente distinti e classificati. Il piacere non va pensato come una cosa buona o cattiva di per sé: il piacere proprio di attività buone è buono, e il piacere proprio di attività cattive è cattivo (*Eth. Nic.* 10. 5. 1175b27).

Niente impedisce che il sommo bene sia un piacere determinato, anche ammettendo che alcuni piaceri siano cattivi, come pure che esso sia una scienza determinata, anche nell'ipotesi che alcune scienze siano cattive.

Certo, poi, se è vero che di ciascuna disposizione ci sono attività il cui esercizio non ha ostacoli, è anche necessario che la felicità sia l'attività di tutte quante le disposizioni o di qualcuna di esse, purché sia senza ostacoli, e che questa attività sia la più degna di essere scelta: ma questo è un piacere (*Eth. Nic.* 7. 13. 1153b7-11).

In questo modo, poteva risultare che il piacere (di un certo tipo) fosse il migliore di tutti i beni umani. Se la felicità consiste nell'esercizio della forma più elevata di virtù, e se l'esercizio non ostacolato di una virtù costituisce un piacere, allora la felicità e

quel piacere sono un'unica e medesima cosa.

Platone, nel *Filebo*, aveva posto la questione se a costituire la vita migliore fosse il piacere o la *phronesis*. La risposta di Aristotele è che, rettamente intesi, piacere e saggezza non sono in competizione fra loro, qualora si aspiri alla felicità. L'esercizio della suprema forma di *phronesis* coincide in tutto e per tutto con la forma di piacere più vera; ciascuna delle due cose è identica all'altra, ed è identica alla felicità. Nell'accezione platonica, tuttavia, la nozione di *phronesis* ricopre l'intero ambito della virtù intellettuale, che Aristotele differenzia invece in saggezza (*phronesis*, appunto) e sapienza (*sophia*). Qualora poi domandiamo se la felicità vada identificata con il piacere della saggezza oppure con il piacere della sapienza, le risposte che otteniamo dai due trattati etici di Aristotele sono fra loro differenti.

L'*Etica nicomachea* identifica la felicità con l'esercizio piacevole della sapienza. La felicità, ci era stato detto in precedenza, è l'attività dell'anima in accordo con la virtù, e se le virtù sono molteplici, essa è l'attività dell'anima in accordo con la virtù migliore e più perfetta. Nel corso del trattato, abbiamo poi appreso che ci sono virtù etiche e virtù dianoetiche, e che queste ultime sono superiori; e fra le virtù dianoetiche, la sapienza, ossia la capacità di cogliere scientificamente le verità eterne, è superiore alla saggezza, che riguarda invece le faccende umane. La felicità suprema, pertanto, è un'attività esercitata in accordo con la sapienza: un'attività che Aristotele chiama «contemplazione». Ci viene detto che la contemplazione sta alla filosofia nel medesimo rapporto in cui il conoscere sta al cercare: in qualche modo – che rimane oscuro – essa consiste nel godimento dei frutti dell'indagine filosofica (*Eth. Nic.* 10. 7. 1177a12-b26).

Nell'*Etica eudemia* la felicità è invece identificata non già con l'esercizio di una singola virtù prevalente, bensì con l'esercizio di tutte le virtù, compresa non solo la sapienza, ma anche le virtù etiche connesse alla saggezza (*Eth. Eud.* 2. 1. 1219a35-39). Un'attività esercitata in accordo con queste virtù è piacevole, e così l'uomo veramente felice avrà anche la vita più piacevole (*Eth. Nic.* 8. 25. 1249a18-21). Per la persona virtuosa, i concetti di «buono» e di «piacevole» coincidono nella loro applicazione: se queste due

nozioni ancora non coincidono, allora la persona in questione non è virtuosa, bensì incontinente (*Eth. Nic.* 7. 2. 1237a8-9). Far sí che questa coincidenza si realizzi è appunto il compito dell'etica (*Eth. Nic.* 7. 2. 1237a3).

Sebbene l'*Etica eudemia* non identifichi la felicità con la contemplazione filosofica, a quest'ultima anche qui è conferita – come nell'*Etica nicomachea* – una posizione di primo piano nella vita della persona felice. L'esercizio delle virtù etiche, così come di quelle dianoetiche, nell'*Etica eudemia* fa parte integrante della felicità; ma il criterio del loro esercizio è stabilito dalla relazione che esse hanno con la contemplazione – che qui è definita in termini teologici, più che filosofici.

Quella scelta, dunque, e quell'acquisizione dei beni naturali – o riguardo al corpo, o al denaro, o agli amici, o agli altri beni – che soprattutto promuoverà l'attività contemplativa del divino, è essa l'ottima e questo è il criterio più bello; quella invece che, o per difetto o per eccesso, impedisce di coltivare il divino e di speculare, è cattiva (*Eth. Eud.* 8. 15. 1249b15-20).

Pertanto, l'ideale di felicità dell'*Eudemia*, dato il ruolo che questa attribuisce alla contemplazione, alle virtù etiche e al piacere, può legittimamente aspirare – secondo quanto Aristotele aveva promesso – a combinare i caratteri peculiari dei tre tipi di vita, tradizionalmente identificati nella vita del filosofo, nella vita del politico e nella vita di colui che è dedito al piacere. L'uomo felice conferirà il massimo valore alla contemplazione, ma parte della sua vita felice consisterà nell'esercizio delle virtù politiche e nel godere della morigeratezza dei piaceri naturali dell'uomo: di quelli dell'anima così come di quelli del corpo.

L'edonismo di Epicuro.

Avendo identificato il massimo del bene con il massimo del piacere, Aristotele può essere chiamato a giusto titolo edonista: ma il suo è un edonismo di tipo piuttosto insolito, assai distante da quello del più celebre edonista dell'antica Grecia, vale a dire Epicuro. La trattazione che Epicuro fa del piacere è meno raffinata, rispetto a

quella aristotelica, ma anche piú facile da intendersi. Egli è disposto ad attribuire al piacere un valore indipendente dal valore dell'attività di cui si gode: tutto il piacere, in quanto tale, è buono. Il suo edonismo etico assomiglia a quello di Democrito o a quello del *Protagora* di Platone, piú che a quello dei due trattati etici di Aristotele.

Per Epicuro, il piacere è il fine ultimo della vita e il criterio della bontà della scelta. Ciò è qualcosa che non richiede argomentazione alcuna: tutti quanti ce lo sentiamo nelle ossa (LS 21a):

noi affermiamo che il piacere è principio e fine della vita beata. Perché, come abbiamo riconosciuto, esso è il nostro primo e congenito bene e da esso muoviamo per ogni scelta e avversione e a esso torniamo usando come criterio discriminante di ogni bene il sentimento del piacere e del dolore (D.L. 10. 128-129).

Ciò non significa che Epicuro, come l'uomo intemperante di cui parlava Aristotele, faccia propria una linea di condotta secondo cui va perseguito ogni piacere che si presenti. Se il piacere è il piú grande dei beni, il dolore è il piú grande dei mali, ed è meglio ignorare un piacere, qualora esso nel lungo termine conduca a una sofferenza. Parimenti, vale la pena sopportare del dolore se, alla lunga, ciò sarà foriero di un piacere grande (D.L. 10. 129).

Queste precisazioni significano che l'edonismo di Epicuro è ben lungi dal costituire un invito a condurre una vita da gaudente. A produrre una vita piacevole non sono il darsi al bere e alle gozzoviglie, né le tavole imbandite di prelibatezze, né la promiscuità dei rapporti con ragazzi e con donne, bensí sono la sobrietà, l'onore, la giustizia e la saggia prudenza (D.L. 10. 132). Una semplice dieta vegetariana e la compagnia di pochi amici in un modesto giardino bastano alla felicità di cui parla Epicuro.

Ciò che permette a Epicuro di conciliare edonismo teoretico e ascetismo pratico è il suo modo di intendere il piacere, che per lui consiste essenzialmente nella soddisfazione del desiderio. Il piú forte e piú radicale dei nostri desideri è il desiderio di eliminare il dolore (D.L. 10. 127). Pertanto, la pura e semplice assenza di dolore

costituisce già di per sé un piacere fondamentale (LS 21a). Fra i nostri desideri, alcuni sono naturali e altri sono futili, ed è ai desideri naturali che corrispondono i piaceri più importanti. Abbiamo dei desideri naturali volti alla rimozione degli stati dolorosi determinati dalla fame, dalla sete e dal freddo, e la soddisfazione di questi desideri è naturalmente piacevole. Ma i tipi di piacere qui coinvolti sono due, e per definirli Epicuro ha coniato dei termini tecnici: c'è il piacere cinetico, che consiste nel dissetarsi, e il piacere statico che è quello che sopravviene quando la sete è ormai spenta (LS 21q). Entrambi i tipi di piacere sono naturali; ma fra i piaceri cinetici alcuni sono necessari (come il piacere di mangiare e bere abbastanza per soddisfare la fame e la sete) e altri non necessari (come i piaceri del buongustaio) (LS 21i, j).

I piaceri naturali e non necessari non sono maggiori di quelli naturali e necessari, ma sono mere variazioni di essi: la fame è il miglior condimento, e mangiare del cibo semplice quando si è affamati è più piacevole che riempirsi di raffinate squisitezze quando si è sazi. Fra tutti i piaceri naturali, però, ciò che realmente conta sono i piaceri statici. «Grida la carne: non soffrir fame, non soffrir sete, non soffrir freddo; chi ha e si auguri di avere questo, anche con Zeus può contendere in felicità» (LS 21g; OFT, 85).

I desideri sessuali sono classificati da Epicuro fra quelli non necessari, sulla base del fatto che la loro mancata soddisfazione non è accompagnata da dolore. Ciò può essere sorprendente, dal momento che l'eros non corrisposto può essere causa di travaglio e di angoscia. Ma l'intensità di un tale desiderio, affermava Epicuro, non era dovuta alla natura del sesso, bensì alla fantasia immaginifica dell'amante (LS 21e). Epicuro non si opponeva alla soddisfazione dei desideri naturali e non necessari, a patto però che essi non risultassero dannosi – cosa che, ovviamente, andava misurata in base alla loro capacità di produrre dolore (LS 21f). Il piacere sessuale, diceva, poteva ottenersi in qualunque modo uno lo desiderasse, a condizione di rispettare la legge e i costumi, di non tormentare nessuno, e di non danneggiare il proprio corpo o le proprie risorse essenziali. La somma di tutte queste riserve peraltro finiva per essere una sostanziale mortificazione dell'impulso sessuale, il quale per Epicuro, quand'anche non sia nocivo, non è comunque mai stato di giovamento reale (LS 21g).

Epicuro è però più critico nei confronti della soddisfazione dei desideri futili: in questo caso si tratta di desideri non naturali che, come quelli naturali non necessari, se non vengono soddisfatti non causano dolore. Esempi in questo senso sono il desiderio di ricchezza e il desiderio di onori civili e di plauso (LS 21g, i). Ma sono tali anche i desideri che si provano per i piaceri dati dalla scienza e dalla filosofia: «Alza la tua vela, amico, – disse Epicuro a uno dei suoi discepoli più cari, – e sfuggi ogni cultura, qualunque essa sia» (D.L. 10. 6). Per Aristotele, un punto in favore della filosofia stava esplicitamente nel fatto che i piaceri propri di essa, a differenza di quelli provenienti dai sensi, non erano mescolati al dolore (cfr. *Eth. Nic.* 10. 7. 1177a25); ora invece una ragione per declassare i piaceri della filosofia viene indicata proprio nel fatto che non vi è alcun dolore nel non essere filosofo. Per Epicuro, la mente gioca una parte importante nella vita felice: ma la sua funzione consiste nell'anticipare e nel ricordare i piaceri dei sensi (LS 21l, t).

Sulla base dei testi superstiti possiamo stimare che l'edonismo di Epicuro, quand'anche un po' gretto, è ben lungi dall'essere licenzioso. Di tanto in tanto, però, egli si esprimeva in termini che – forse deliberatamente – ad alcuni suonavano scandalosi: «Non so quale bene io possa concepire, se eccettuo i piaceri del gusto o le gioie d'amore o i piaceri che derivano dall'udito o dalla contemplazione della bellezza» (D.L. 10. 6). «Principio e radice d'ogni bene è il piacere del ventre» (LS 21m; OFT, 108). Espressioni come queste posero le basi per la reputazione postuma di Epicuro come buongustaio e libertino. Alla leggenda, invero, diede avvio – mentre Epicuro era ancora vivo – un discepolo dissidente, Timocrate, che si compiaceva di raccontare storie sulle orge notturne di Epicuro, e sul fatto che questi si procurava il vomito due volte al giorno (D.L. 10. 6-7).

Critiche più serie si focalizzavano invece sulla dottrina da lui professata, secondo la quale le virtù non erano altro che mezzi per garantire il piacere. Lo stoico Cleante era solito chiedere ai suoi discepoli di immaginare il piacere come una regina assisa su un trono e circondata dalle virtù. Stando alla concezione epicurea dell'etica, diceva Cleante, queste non erano che ancelle totalmente dedite al servizio di quella regina, e si limitavano a sussurrare dei

moniti, di tanto in tanto, contro la scarsa cautela nel procurare offese o nel causare dolore. Ma gli epicurei non avevano esitazioni: Diogene di Enoanda concordava con gli stoici sul fatto che le virtù producessero felicità, ma negava che fossero parte della felicità stessa. Le virtù erano un mezzo, non un fine: «Io dico ora e sempre, gridandolo forte a tutti i greci e i barbari: il piacere è il perfetto compimento del miglior modo di vivere» (LS 21p)⁵.

L'etica stoica.

A sostegno del ruolo centrale da loro assegnato al piacere, gli epicurei affermavano che ciascun essere vivente, appena nato, andava alla ricerca del piacere e ne godeva come del più grande dei beni, mentre respingeva il dolore come il più grande dei mali. Lo stoico Crisippo, al contrario, sosteneva che il primo impulso di un animale non era rivolto al piacere, bensì all'autoconservazione. La coscienza ha inizio con la consapevolezza di ciò che gli stoici – coniando una parola nuova – chiamavano la *costituzione* (LS 57a) propria di ciascuno. Un essere vivente accoglie ciò che promuove lo sviluppo della propria costituzione, e respinge ciò che lo intralcia: per questo un bimbo si sforza di tenersi in piedi da solo, anche a costo di cadute e di lacrime (Seneca, *Ep. ad Luc.* 121, 15; LS 57b). Questo impulso verso la preservazione e il rafforzamento della costituzione costituisce qualcosa di più primitivo del desiderio del piacere, dal momento che si presenta tanto nelle piante quanto negli animali, e anche negli umani spesso si esercita inconsapevolmente (D.L. 7. 86; LS 57a). Preoccuparsi della propria costituzione è la prima lezione impartita dalla natura.

L'etica stoica attribuisce grande importanza alla Natura. Mentre Aristotele spesso parlava della natura delle entità individuali e delle specie, è agli stoici che va attribuita la responsabilità di aver introdotto la nozione di «Natura», con la N maiuscola, intesa come un unico ordine cosmico che si palesa nella struttura e nelle attività di molti diversi tipi di cose. Secondo Diogene Laerzio (D.L. 7. 87), Zenone affermava che lo scopo della vita è «vivere in accordo con la Natura». La Natura ci insegna a prenderci cura di noi stessi nel corso della vita, dato che la nostra costituzione cambia col passaggio dall'infanzia alla giovinezza e alla vecchiaia; ma l'amore di sé non è l'unico insegnamento della Natura. Proprio come vi è un

impulso naturale alla procreazione, c'è anche un impulso naturale a prendersi cura della propria prole; e come abbiamo un'inclinazione naturale all'apprendimento, così abbiamo anche un'inclinazione naturale a condividere con gli altri le conoscenze che acquisiamo (Cicerone, *De fin.* 3. 65; LS 57e). Questi impulsi a fare del bene a quanti ci sono prossimi, secondo gli stoici, dovrebbero essere estesi anche all'esterno, al resto del mondo.

Ciascuno di noi – secondo Ierocle, uno stoico dell'epoca di Adriano – si trova al centro di una serie di cerchi concentrici. Il primo cerchio, che sta attorno alla mia mente individuale, contiene il mio corpo, con i suoi bisogni. Il secondo include i miei parenti stretti, mentre il terzo e il quarto includono la mia famiglia nelle sue estensioni più ampie. Poi vengono il cerchio di coloro che, a varie distanze, mi sono prossimi, e quello che contiene tutti i miei compatrioti. Il cerchio estremo e più ampio include infine l'intera umanità. Se sono virtuoso, cercherò di tracciare tali cerchi in modo da avvicinarli maggiormente fra loro, trattando i cugini come fossero fratelli, e non cessando mai di trasferire coloro che si trovano nei cerchi più esterni in quelli più interni (LS 57g).

Gli stoici coniarono una parola apposita per designare questo processo, descritto in termini così pittoreschi: *oikeiosis*, che alla lettera significa qualcosa come «rendere familiare», «conciliare a sé». Uno stoico, adattandosi alla natura del cosmo, cerca di fare del mondo in cui vive la propria casa (*oikos*). Ora, l'*oikeiosis* costituisce la direzione inversa di questo processo: consiste nel far sì che le altre persone si familiarizzino con noi, portandole all'interno del nostro cerchio domestico. Un simile universalismo fa certamente effetto, ma presto se ne notarono anche i limiti. È irrealistico pensare che, per quanto virtuosa, una persona possa tributare all'estraneo più distante il medesimo affetto che può provare per la propria famiglia. L'*oikeiosis* incomincia già a casa propria: perfino all'interno del primissimo cerchio siamo per esempio assai più turbati dalla perdita di un occhio che dalla perdita di un'unghia. Ma se la benevolenza dell'*oikeiosis* non è universalmente uniforme, essa non può offrire un fondamento all'obbligo di essere giusti, trattando allo stesso modo tutti gli esseri umani (LS 57h). Inoltre, gli stoici credevano che fosse degno di lode morire per il proprio paese: ma ciò non significa forse preferire un cerchio esterno a un cerchio più

interno?

E ancora: l'universo naturale contiene ben piú degli umani che abitano i cerchi concentrici di cui sopra; qual è il corretto atteggiamento da tenere nei confronti degli esseri che condividono con noi il cosmo? Gli stoici, in certe occasioni, descrivevano l'universo come una città o uno stato che gli uomini abitavano insieme con gli dèi, e a questo si appellavano per giustificare il sacrificio di sé, da parte dell'individuo, per il bene della comunità. Nella loro dottrina etico-pratica l'interesse per gli attori non umani è però scarso. Rispetto al genere umano, gli animali non hanno certamente diritti: Crisippo affermava con sicurezza che gli uomini potevano asservire le bestie ai propri bisogni senza con ciò violare la giustizia (Cicerone, *De fin.* 3. 67; LS 57g).

L'ordine cosmico, tuttavia, non fornisce solamente il contesto, bensí anche il modello per il comportamento etico umano. «Vivere in accordo con la Natura» non significa soltanto «vivere in accordo con la natura umana». Crisippo diceva che dovremmo vivere secondo l'insegnamento dettato dall'esperienza degli eventi naturali, perché le nostre nature individuali sono parte della natura dell'universo. Di conseguenza, ciò che lo stoicismo insegnava a proposito del fine della vita può riassumersi in questo modo:

il fine è costituito dal vivere secondo natura, cioè secondo la natura singola e la natura dell'universo, nulla operando di ciò che suole proibire la legge a tutti comune, che è identica alla retta ragione diffusa per tutto l'universo ed è identica anche a Zeus, guida e capo dell'universo (D.L. 7. 88).

La vita di una persona virtuosa scorrerà tranquilla al di sotto dei movimenti uniformi dei cieli, e la legge morale dentro di lei rispecchierà il cielo stellato sopra di lei.

Vivere in accordo con la Natura equivaleva, per gli stoici, al vivere in conformità alla virtù. Il loro principio morale piú noto, e anche piú spesso criticato, era che la virtù da sola era condizione necessaria e sufficiente della felicità. La virtù non era solamente lo scopo finale e il bene supremo: era anche l'unico bene reale.

Delle cose che sono essi dicono che alcune sono buone, altre cattive; altre ancora né buone né cattive.

Buone sono le virtù, prudenza, giustizia, forza, moderazione, eccetera; cattive sono i vizi, stoltezza, ingiustizia, eccetera; indifferenti sono tutte le cose che non portano né vantaggio né danno: per esempio vita, salute, piacere, bellezza, forza, ricchezza, buona reputazione, nobiltà di nascita e i loro contrari, morte, infermità, pena, bruttezza, debolezza, povertà, ignominia, oscura nascita e simili (D.L. 7. 101; LS 58a).

Le voci della lunga lista delle «cose che non portano né vantaggio né danno» erano chiamate, dagli stoici, «cose indifferenti» (*adiaphora*). Gli stoici ammettevano che queste cose non sono indifferenti come lo è avere in testa un numero pari o dispari di capelli: si tratta anzi di cose capaci di suscitare nelle persone un forte desiderio o una forte avversione. Sono però cose indifferenti nel senso che sono irrilevanti per una vita ben strutturata: è possibile essere perfettamente felici con o senza di esse (D.L. 7. 104-105; LS 58b-c).

Come gli stoici, Aristotele collocava la felicità nel possesso e nell'esercizio della virtù, e non riteneva che la fama e la ricchezza avessero parte alla felicità d'una persona felice. Pensava però che una condizione necessaria della felicità fosse il possesso di una dote sufficiente di beni esteriori (*Eth. Nic.* 1. 10. 1101a14-17; *Eth. Eud.* 1. 1. 1214b16). Egli inoltre riteneva che anche un uomo virtuoso potesse smettere di essere felice se delle disgrazie si abbattevano su di lui o sulla sua famiglia, come era accaduto a Priamo (*Eth. Nic.* 1. 10. 1101a8). Per contro, gli stoici – con la sola eccezione di Crisippo – ritenevano che la felicità, una volta che se ne sia preso possesso, non possa mai venire perduta; e anche Crisippo pensava che essa potesse terminare solamente a causa di qualcosa come la follia (D.L. 7. 127).

Gli stoici ammettevano però che le cose indifferenti non erano tra loro tutte sullo stesso piano. Alcune erano non indegne di essere scelte (*proegmena*) mentre altre erano indegne di scelta

(*apoproegmena*). Più importante ancora era che alcune procedevano secondo natura e altre contro natura: quelle secondo natura avevano valore (*axia*), mentre quelle contro natura non avevano valore (*apaxia*). Fra le cose che hanno valore ci sono talenti e abilità, salute, bellezza e ricchezza; i loro opposti rappresentano un disvalore (D.L. 7. 105-106). Pare chiaro che, secondo gli stoici, tutte le cose che hanno valore sono anche non indegne di scelta; ma non è così chiaro se tutto ciò che non è indegno di scelta abbia anche valore. La virtù stessa, a rigore, non rientrava nella classe delle cose non indegne di scelta, proprio come un re non è nobile al modo in cui lo sono i suoi cortigiani, ma è qualcosa di più di un nobile (LS 58e). Crisippo era disposto a concedere l'ammissibilità, nell'uso ordinario del linguaggio, di chiamare «buono» ciò che a rigore era solamente non indegno di scelta (LS 58h); e in questioni relative alla scelta pratica fra cose indifferenti, gli stoici incoraggiavano di fatto a optare per quelle non indegne di scelta (LS 58c).

Un'azione può non soddisfare il requisito della virtù (*katorthoma*), pur essendo un'azione conveniente (*kathekon*). Un'azione è conveniente o adeguata se è appropriata alla natura e alla condizione di vita di chi la compie (LS 59b). È conveniente onorare i propri genitori e il proprio paese, mentre la trascuratezza verso i genitori e la mancanza di patriottismo sono qualcosa di sconveniente. (Vi sono cose, come cogliere un ramoscello o andare in campagna, che non sono né convenienti né sconvenienti). Le azioni virtuose, *a fortiori*, sono anche convenienti: ciò che la virtù aggiunge alla loro mera convenienza è, prima di tutto, la purezza del movente, e in secondo luogo la perseveranza nella messa in pratica (LS 59g, h, i). Qui la dottrina stoica è prossima all'insegnamento aristotelico secondo cui, al fine di agire virtuosamente, una persona non deve soltanto giudicare correttamente il da farsi, ma sceglierlo di per se stesso e far mostra di possedere costanza nel carattere (*Eth. Nic.* 2. 6. 1105a30-b1). Vi sono poi azioni, secondo gli stoici, che non solo sono sconvenienti, ma sono peccaminose (*hamartemata*) (LS 59m). La differenza fra questi due tipi di azione cattiva non viene chiarita: forse un peccatore per gli stoici è simile all'uomo intemperante di cui parla Aristotele, mentre la mera sconvenienza stoica può corrispondere all'incontinenza aristotelica. Infatti gli stoici, anche se dicevano – in maniera poco plausibile – che tutte le azioni peccaminose erano

parimenti cattive, ritenevano che quelle scaturite da un carattere incallito e inguaribile implicassero un tipo speciale di cattiveria (LS 59o).

La spiegazione stoica dell'incontinenza, tuttavia, differisce da quella di Aristotele per un aspetto importante. Gli stoici non ritenevano che l'incontinenza derivasse da una lotta fra parti diverse dell'anima, ma piuttosto che fosse il risultato di un errore intellettuale. L'incontinenza è il risultato della passione, che è un moto irrazionale e innaturale dell'anima. Le passioni sono di quattro tipi: paure, desideri, dolore e piacere. Secondo Crisippo, le passioni erano semplicemente giudizi erronei circa il bene e il male; secondo stoici a lui precedenti, esse erano perturbamenti originati da giudizi erronei di quella sorta (LS 65g, k). Tutti gli stoici erano però concordi nel sostenere che la via del progresso morale risieda nell'emendazione delle credenze erronee (LS 65a, k). Poiché si tratta di credenze false, le passioni debbono venire eliminate, e non soltanto moderate, come voleva il modello aristotelico del giusto mezzo.

Il desiderio si radica nella credenza erronea che si stia approssimando qualcosa che ci farà del bene; il timore si radica invece nella credenza errata che si stia approssimando qualcosa che ci danneggerà. Tali credenze si accompagnano a una successiva credenza nell'appropriatezza di una certa reazione emozionale: brama o ritrosia, a seconda dei casi. Dato che, stando alla dottrina stoica, nulla può farci del bene a eccezione della virtù, e nulla può danneggiarci a eccezione del vizio, credenze come quelle di cui si fa mostra quando si desidera o si teme sono sempre ingiustificate, ed è per questo che bisogna estirpare le passioni. Non è che le reazioni emozionali siano sempre inappropriate: può ben esserci una gioia legittima, così come un'apprensione giustificata. Ma se le reazioni sono appropriate, non rientrano nel novero delle passioni (LS 65f). Inoltre, anche il saggio non è esente da vari tipi di sollecitazioni corporee disordinate: ma nella misura in cui egli non vi acconsente, esse non sono passioni (Seneca, Dialoghi, *De ira* 2. 3. 1).

Quando Crisippo dice che le passioni sono credenze, non è necessario ritenere che egli stia presentando le passioni, in maniera non verosimile, come quiete ponderazioni intellettuali: al contrario,

egli sta mettendo in evidenza che gli atti con cui si dà l'assenso a proposizioni che attribuiscono un elevato valore a certe cose costituiscono essi stessi eventi tumultuosi. Quando perdo una persona amata, mi sembra che un valore insostituibile abbia lasciato per sempre la mia vita. Dare pieno assenso a questa proposizione implica un violento sconvolgimento interiore. Ma se mai vogliamo essere felici, non dobbiamo in alcun caso permettere a noi stessi di attribuire un valore così elevato a qualcosa che sta al di fuori del nostro controllo⁶.

La debolezza della posizione stoica, di fatto, risiede nel suo rifiuto di venire a patti con la fragilità della felicità. Abbiamo già incontrato una tentazione corrispondente nella teoria classica della conoscenza: il rifiuto di venire a patti con la fallibilità del giudizio. La tentazione epistemologica si concretizza nell'argomento fallace che muove dall'affermazione «Necessariamente, se so che *p*, allora *p*» all'altra, «Se so che *p*, allora è necessario che *p*»⁷. La tentazione parallela a questa, in etica, consiste nel concludere, dall'affermazione «Necessariamente, se sono felice, possiedo *X*» all'altra, «Se sono felice, possiedo necessariamente *X*». Questo argomento, se persuade, conduce a negare che la felicità possa essere costituita da un qualche bene contingente, passibile di venire perduto (Cicerone, *Tusc.* 5. 41). Date però le nature fragili e contingenti proprie degli esseri umani, quali sappiamo di essere, negare che beni contingenti possano entrare a costituire la felicità equivale ad affermare che solo entità sovraumane possono essere felici.

Gli stoici, nella loro idealizzazione dell'uomo saggio, accettavano infatti questa conclusione. La felicità sta nella virtù, e la virtù non ammette gradi, per cui una persona o è perfettamente virtuosa, o non lo è affatto. La virtù più perfetta è la saggezza, e il saggio possiede tutte le virtù, dal momento che queste sono tra loro inscindibili (LS 61f). Come Socrate, gli stoici pensavano che le virtù fossero scienze, e che tutte quante nel loro insieme costituissero una scienza unitaria (LS 61h). Uno stoico si spinse addirittura al punto di dire che distinguere fra il coraggio e la giustizia era come considerare la facoltà di vedere il bianco diversa da quella di vedere il nero (LS 61b). L'uomo saggio è totalmente libero dal provare passione, ed è in possesso di ogni conoscenza davvero confacente; la

sua virtù è identica a quella di un dio (LS 61j, 63f):

questi è il sapiente che cerchiamo, l'uomo felice al quale nulla di ciò che è umano può apparire tanto intollerabile da condurre l'anima alla depressione, o tanto piacevole da esaltarla. Quale infatti degli eventi umani potrebbe sembrare grande a un uomo come lui, che conosce tutta l'eternità e la grandezza dell'universo intero? (Cicerone, *Tusc.* 4. 37).

L'uomo saggio è ricco e possiede ogni cosa, dal momento che egli soltanto sa come fare buon uso delle cose; egli solo è veramente di bell'aspetto, dal momento che il volto della mente è più bello di quello del corpo; egli solo è libero, anche se si trova in carcere, dal momento che non è schiavo di alcun appetito (Cicerone, *De fin.* 3. 75). Dopo tutto ciò, non poteva sorprendere che gli stoici ammettessero che un uomo saggio fosse più difficile da scovare che una fenice (LS 61n). In questo modo, essi garantivano l'invulnerabilità della felicità solo al prezzo di renderla irraggiungibile.

Dato che un uomo saggio è introvabile, e che la virtù non ammette gradi, l'intera umanità è costituita da stolti. Diremo allora che il saggio è un ideale mitico che vale solo a suscitare la nostra ammirazione e la nostra imitazione (LS 66a)? Difficile che sia così, poiché per quanto siano significativi i progressi da noi fatti in direzione di questa meta irraggiungibile, ancora non bastano ad avvicinarci alla salvezza. Chi si trova a un solo cubito dalla superficie dell'acqua sta annegando proprio come chi si trova immerso nell'oceano a una profondità di cinquecento braccia (LS 61t).

La dottrina della saggezza e della felicità elaborata dagli stoici, dunque, non ci incoraggia poi granché a lottare per la virtù. Tuttavia, alcuni stoici successivi stabilirono una distinzione fra dottrina (*decreta*) e precetti (*praecepta*) – la prima essendo generale, gli altri invece particolari (Seneca, *Ep. ad Luc.* 94, 1-4). Mentre la dottrina è austera e olimpica, i precetti, per un'amabile incoerenza, sono spesso alquanto liberali e piuttosto pratici. Gli stoici erano pronti a dispensare consigli sulla condotta matrimoniale, sul tempo giusto per il canto, sul modo migliore per scherzare, e su molti altri

dettagli della vita quotidiana (Epitteto, *Diatr.* 4. 12. 16). La distinzione fra dottrina e precetti fa il paio con quella fra scelta e preferenza: solamente la virtù era buona e degna di scelta in sé (D.L. 7. 89), ma fra le cose indifferenti alcune potevano essere selezionate a preferenza di altre. Gli abiti eleganti, per esempio, di per sé erano privi di valore; ma ci poteva essere del bene nel preferire l'eleganza nel vestire (Seneca, *Ep. ad Luc.* 92, 12). I critici dicevano però che una preferenza poteva essere buona solo se era buono ciò che veniva preferito (LS 64c). Altre volte ancora gli stoici parlavano come se il fine cui indirizzare la vita non fosse tanto il raggiungimento effettivo della virtù, quanto fare del proprio meglio per raggiungerla. A questo proposito, però, i loro critici lamentavano il fatto che gli stoici non sapevano decidere se il fine della vita fosse l'obiettivo della virtù – che tuttavia in sé è irraggiungibile – oppure semplicemente l'assiduità nel perseguirla – che però nei fatti è inefficace (LS 64f, c).

Uno dei precetti stoici più noti, e anche più controversi, era quello per cui il suicidio a volte poteva essere ammissibile. Gli stoici «sostengono anche che il sapiente s'allontanerà dalla vita se ha verosimili motivi, per esempio la salvezza della patria o degli amici o se è tormentato da dolori piuttosto duri o dalla mutilazione di qualche organo o da malattie inguaribili» (D.L. 7. 130). È difficile scorgere in che modo ciò possa conciliarsi con l'immagine stoica del saggio. Ci è stato detto che non c'è quantità di dolore o di sofferenza che possa indebolire la felicità del saggio; e anzi, quando difendono la ragionevolezza del suicidio, gli stoici convengono sul fatto che si tratterà del suicidio di un uomo felice (Cicerone, *De fin.* 3, 60). Ma allora, quale può essere il motivo che offre la ragione per lasciare la vita, dal momento che si suppone che virtù e felicità siano ciò in vista di cui si deve operare ogni scelta?

Dato che il saggio stoico è un'idealizzazione, è puro accademismo domandare se il suo suicidio sia o meno un atto virtuoso. Ciò che ha rilevanza pratica, piuttosto, è se per tutti gli altri il suicidio possa o non possa essere un gesto accettabile. Molti, nell'antichità, ritennero che gli stoici insegnassero questo principio, e sembra anche che qualche celebre stoico abbia agito in conformità con esso. Strano tuttavia che sia difficile rinvenire, nelle fonti a nostra disposizione, un'affermazione chiara e non ambigua di tale

principio. Il piú famoso suicidio stoico, quello di Seneca, non avvenne per scelta di chi lo commise, bensí fu l'esecuzione d'una sentenza di morte stabilita da un tiranno.

1 Su questo punto sono debitore nei confronti d'un cospicuo numero di articoli di Terry Penner, poi riassunti nel saggio *Socrates and the Early Dialogues*, in R. KRAUT (a cura di), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

2 L'*Etica eudemia* preferisce stabilire tale distinzione nella forma virtù/uso della virtù; l'*Etica nicomachea* la preferisce invece nella forma virtù/attività secondo virtù (*energeia kat'areten*).

3 Si veda A. KENNY, *Aristotle's Theory of the Will*, Duckworth, London 1979, pp. 111-54.

4 Si veda in proposito A. KENNY, *The Aristotelian Ethics* cit., pp. 233-37.

5 *I frammenti di Diogene d'Enoanda*, a cura di A. Casanova, Università degli studi di Firenze – Dipartimento di scienze dell'antichità Giorgio Pasquali, Firenze 1984, p. 192 [N.d.T.].

6 Su questo punto sono debitore di un testo inedito di Martha Nussbaum.

7 Si veda *supra*, pp. 194-95 [N.d.T.].

Capitolo nono

Dio

Nei poemi omerici, dèi e dee occupano un posto di primo piano nel cast dei personaggi. Zeus, il re degli dèi, insieme con la sua consorte Era e con dieci membri della loro famiglia allargata – che include la figlia di lui Atena, la dea dell'amore Afrodite, e Poseidone dio del mare – vivono tutti quanti in una dimora beata sul monte Olimpo. Essi parteggiano per gli eroi dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, interessandosi alle loro umane imprese. Queste divinità non sono altro che esseri umani a caratteri cubitali, con tutte le emozioni e i vizi propri degli uomini. Interagiscono sia nei pensieri sia fisicamente con i comuni mortali, spesso con risultati disastrosi. L'unica fondamentale differenza fra gli dèi e gli uomini è che mentre questi ultimi muoiono, gli dèi godono dell'immortalità.

La teologia naturale di Senofane.

Questo modo di concepire il divino fu contestato dal primo filosofo della religione, Senofane. Questi attaccò con violenza la teologia omerica in versi satirici dei quali non rimangono che alcuni frammenti. Le storie di Omero, protestava Senofane, attribuivano agli dèi ladrocinio, adulterio, inganno e tutto ciò che, fra gli umani, sarebbe considerato vergognoso e disonorevole (KRS 166). Ma anche se gli dèi di Omero avessero tenuto un comportamento onorevole, avrebbero avuto ancora troppa somiglianza con gli esseri umani per essere credibili. Gli uomini si foggiano gli dèi a propria immagine: gli etiopi credono in divinità che sono scure di carnagione e hanno il naso camuso, mentre gli dèi venerati dai traci hanno i capelli rossi e gli occhi azzurri (KRS 168): «se i bovi e i cavalli e i leoni avessero le mani, | o potessero disegnare con le mani, [...] | simili ai cavalli il cavallo raffigurerebbe gli dèi, | e simili ai bovi il bove, e farebbero loro dei corpi | come quelli che ha ciascuno di loro» (KRS 169; PP, p. 149).

Al posto di questo antropomorfismo puerile, Senofane proponeva un

raffinato monoteismo.

Egli credeva in

Un solo dio, il piú grande tra uomini e dèi,
né per la figura né per i pensieri simile ai mortali
(DK 24 B23; PP, p. 151).

Non poteva esserci che un unico dio, perché dio è la piú potente di tutte le cose; se ci fosse piú di un dio, nessuna di queste divinità potrebbe essere piú potente delle altre, e nessuna sarebbe in grado di fare qualunque cosa desiderasse. Dio dev'essere esistito da sempre: non poté venire all'essere da qualcosa che è come lui stesso (perché non vi può essere nulla di pari a lui), né da qualcosa di dissimile a lui (perché ciò che è maggiore non può essere condotto all'essere da ciò che è minore) (Aristotele, *MXG* 976b14-36). Dio è un essere vivente, ma non perché sia dotato di un corpo organico come gli umani e gli animali: in dio non ci sono parti, ed è «tutto occhio, tutto mente, tutto orecchio» (DK 21 B24; PP, p. 151). Non entra fisicamente in contatto con alcuna delle cose del mondo, «Ma senza fatica scuote tutto con la forza della mente» (DK 21 B25; PP, p. 151).

Nonostante Senofane sia disposto a formulare affermazioni ed elaborare argomenti in favore di queste tesi circa la realtà divina, la sua teologia è in gran parte negativa. Gli è difficile accettare sia la finitezza, sia l'infinità di dio. Allo stesso modo, quando domanda se dio sia mutevole o esente dal mutamento, trova altrettanti argomenti in favore dell'una o dell'altra ipotesi. Alcune delle nostre fonti non chiariscono se il dio di Senofane sia realmente trascendente oppure sia da identificarsi, in qualche modo misterioso, con l'intero universo degli eleati: «E nessun uomo ha mai scorto l'esatta verità, né ci sarà mai | chi sappia veramente intorno agli dèi» (DK 21 B34; PP, p. 150).

Senofane non fu, ovviamente, il primo monoteista. Era stato anticipato molto tempo prima, in Egitto, da Akhenaton, e in tempi meno remoti, in Israele, dai profeti dell'ebraismo. Egli però presenta il proprio monoteismo non come una rivelazione oracolare, bensí come il risultato di un'argomentazione razionale. Per esprimersi nei termini di una distinzione che sarebbe stata fatta soltanto alcuni

secoli dopo, i profeti proclamavano una religione rivelata, mentre Senofane professava una teologia naturale.

La pietà religiosa secondo Socrate e Platone.

Platone, nella *Repubblica*, riprende e prosegue l'attacco condotto da Senofane contro le storie riprovevoli intorno agli dèi che erano state raccontate da Omero e da Esiodo. Tali storie debbono venir eliminate dal curriculum educativo perché sono in se stesse false e incoraggiano un comportamento malvagio nei loro lettori. Ai bambini non bisogna raccontare di battaglie fra gli dèi, o di divinità che mutano la propria figura e assumono una forma umana o animale (*Resp.* 377e-381d). Dio è buono, e non nuoce ad alcuno. Solo le cose buone della vita provengono da dio, e se gli dèi puniscono alcuni, lo fanno per il loro bene (*Resp.* 379c-380b). Ancora, dio è immutabile, e non inganna gli altri per mezzo di falsità o dissimulando (*Resp.* 382e).

Agli occhi di un lettore moderno, l'attacco di Platone a Omero e ai poeti spesso sembra esagerato. Lo si può comprendere solamente se si ricorda la centralità dell'*Iliade* e dell'*Odissea* nell'educazione impartita in Grecia, e l'importanza della religione nella vita quotidiana greca. È vero che i greci non furono mai un «popolo del libro», e che i poemi omerici non disposero mai, nella vita e nella religione greca antica, di un'autorità simile a quella altrove esercitata dalla Bibbia ebraica, dai Vangeli e dal Corano. Nondimeno, l'influsso delle storie di Omero ed Esiodo sull'educazione era assai più potente di quello che nella nostra società hanno le fiabe e i libri per bambini. In tale contesto, la polemica di Platone diviene comprensibile. Anzi, essa deve aver richiesto anche un certo coraggio: dopo tutto, Socrate era stato messo a morte in base all'accusa di insegnare ai giovani a non credere negli dèi venerati dalla città (*Apol.* 26b).

Socrate fu anche accusato di aver introdotto nuove divinità. Quest'accusa doveva riferirsi al suo *daimon*, una voce divina interiore che, stando a quanto egli affermava, era solita metterlo in guardia dal commettere qualcosa di illecito (*Apol.* 40b). In tutto il resto, egli sembra rispettasse la religione greca convenzionale. Beninteso, non pretendeva di sapere che cosa fosse la pietà – proprio come non pretendeva di sapere che cosa mai fosse qualsiasi

altra virtù. Ma il dialogo socratico *Eutifrone* contiene una discussione interessante, in merito a una proposta di definire la pietà o la santità come «ciò che è caro agli dèi».

Socrate pone la domanda: gli dèi amano ciò che è santo perché è santo, o questo piuttosto è santo perché gli dèi lo amano? Eutifrone risponde che il santo non è chiamato così perché gli dèi lo amano, ma anzi gli dèi amano ciò che è santo appunto perché è tale. Socrate propone allora di usare il termine «pio» per indicare, in breve, «ciò che è amato dagli dèi»; in base a ciò la tesi di Eutifrone può allora essere riformulata in questo modo, sostituendo «pio» a «santo»:

(A) Ciò che è pio è amato dagli dèi perché è pio.

Per altro verso, sembra chiaro che

(B) Ciò che è pio è pio perché è amato dagli dèi

e infatti il termine «pio» era stato introdotto appunto come sinonimo di «amato dagli dèi». In questo modo però Socrate può sostenere di aver ridotto Eutifrone all'inconsistenza, e lo esorta a rinunciare ad affermare che la santità sia ciò che amano gli dèi (*Euthyphr.* 10a-11b).

Tuttavia, tra (A) e (B) non c'è una reale inconsistenza: «perché» è usato in due sensi diversi nelle due tesi. In (A) esso introduce i moventi degli dèi; in (B) invece richiama quanto avevamo stabilito relativamente al significato del termine in questione. Nella nostra lingua, si può fare un paragone notando che sono vere entrambe le seguenti affermazioni:

(C) Un giudice giudica perché è un giudice

(cioè, lo fa perché è il suo lavoro); e

(D) Un giudice è un giudice perché giudica

(è per questo che è chiamato giudice).

Eutifrone, tuttavia, rinuncia alla definizione da lui proposta e ne avanza un'altra: santità è la giustizia al servizio degli dèi. Ma anche questa viene demolita: quale servizio possiamo mai rendere agli dèi? Socrate si fa beffe dell'idea che il sacrificio sia una forma di commercio con gli dèi, dal momento che noi non abbiamo alcunché di degno da offrire alle divinità in cambio dei favori che chiediamo loro (*Euthyphr.* 14e-15a). Se l'*Eutifrone* di Platone dà un ritratto realistico del metodo socratico del contraddittorio, possiamo ben comprendere perché la religiosità popolare di Atene poté guardare a lui come a un divulgatore di empietà e a un pericolo per la gioventù.

Un altro dialogo socratico (questa volta probabilmente inautentico, cioè non scritto da Platone), l'*Alcibiade minore*, contiene una discussione in chiave deflazionistica della pratica della preghiera. Quando preghiamo per ottenere qualcosa che desideriamo, possiamo chiedere qualcosa che ci recherà danno: dunque, un esaudimento della preghiera può essere disastroso. Dal momento però che non abbiamo conoscenza di ciò che è meglio per noi, è preferibile non chiedere nulla; oppure, come fanno gli spartani, limitarsi a pregare per ciò che è buono e nobile, senza ulteriori specificazioni (*Alc. mi.* 148c). In termini di sacrificio e di culto, gli ateniesi sono assai più religiosi degli spartani; eppure gli spartani ottengono sempre esiti migliori in battaglia. Ciò è forse sorprendente? «Sarebbe, infatti, inconcepibile che gli dèi badassero ai nostri doni e sacrifici, ma non all'anima, per vedere se uno sia devoto e giusto» (*Alc. mi.* 149d-150a).

L'evoluzione della teologia platonica.

L'atteggiamento che Platone aveva nei confronti della religione subì un'evoluzione di pari passo alle altre sue convinzioni metafisiche. Nella parte centrale della *Repubblica* il vertice dell'universo è occupato non da un dio personale, bensì dall'idea del Bene che, nel mondo ideale dell'Essere, svolge il ruolo che nel nostro mondo quotidiano del divenire spetta al sole (*Resp.* 508c-e). Ogni cosa, in ultima analisi, è debitrice del proprio essere a questa bontà assoluta, che è essa stessa al di là e superiore all'essere (*Resp.* 509b). Nel *Simposio* l'idea suprema è invece quella del Bello, e la

sacerdotessa Diotima descrive a Socrate, nei termini propri dell'iniziazione religiosa ai culti misterici, l'ascesa dell'anima alle estasi elevate della contemplazione della bellezza. Gli esseri umani desiderano fortemente l'immortalità: questa brama li conduce a procreare e ad aver cura della loro prole, a sforzarsi di compiere imprese che passeranno alla storia, e a creare opere d'arte dal valore eterno. Ma questi non sono che i misteri minori d'amore. Per raggiungere i misteri maggiori, il candidato deve innalzarsi al di sopra della bellezza dei corpi, ma anche al di sopra della bellezza delle anime, al di sopra della bellezza delle scienze e delle istituzioni, per raggiungere infine una bellezza assoluta, eterna e immutabile. La vita più nobile consiste nella contemplazione intellettuale della bellezza: divina, assoluta e pura. Questi riti d'amore renderanno immortale colui che vi è iniziato, nella misura in cui può rendersi immortale un essere umano (*Symp.* 206b-212a).

Nonostante il carattere religioso del contesto e della terminologia impiegata, l'idea del Bello del *Simposio* non è una divinità personale più di quanto lo sia l'idea del Bene della *Repubblica*. Nel *Sofista*, d'altronde, si adduce proprio questo fatto come ragione per procedere a una revisione sostanziale della teoria delle idee. «Davvero ci lasceremo così facilmente persuadere, – domanda lo Straniero Eleate, – che movimento, vita, anima e pensiero intelligente non siano presenti in ciò che compiutamente è, che esso né viva né pensi e invece, solenne e sacro, privo di intelletto, se ne stia in un'immobile quiete?» (*Soph.* 248e-249a).

Fin dal tempo in cui aveva scritto il *Timeo*, Platone era pervenuto a una concezione di dio prossima a quella delle maggiori religioni monoteistiche. L'argomento del dialogo è l'origine del mondo in cui viviamo: esso è sempre esistito, oppure è venuto all'essere? Poiché è visibile e tangibile, dev'essere stato generato; ma trovare il «fattore e padre di questo universo» non è un compito facile (*Tim.* 28c). Perché mai una tale divinità avrebbe dovuto generarlo? «Egli era buono, e in un buono non nasce mai nessuna invidia per nessuna cosa. Essendo dunque lungi dall'invidia, egli volle che tutte le cose diventassero il più possibile simili a lui» (*Tim.* 29e)¹. Dio non è concepito da Platone come il creatore dell'universo dal nulla; piuttosto, egli ha costituito il cosmo facendo emergere l'ordine dal caos. «Dio, volendo che tutte le cose fossero buone, e che nulla,

nella misura del possibile, fosse cattivo, prendendo quanto era visibile e che non stava in quiete, ma si muoveva confusamente e disordinatamente, lo portò dal disordine all'ordine, giudicando questo totalmente migliore di quello» (*Tim.* 30a). Il dialogo poi ci conduce attraverso i vari gradi in cui si è venuto articolando questo ordinamento: dapprima fu creata l'anima, poi la materia, con l'incarnazione dell'anima nel corpo visibile dei cieli (*Tim.* 34e, 36e). All'interno dell'universo ci sono quattro specie di esseri viventi: dèi, uccelli, pesci e animali (*Tim.* 40a). Gli dèi, ci viene detto, sono di due tipi: visibili e invisibili. Gli dèi visibili sono le stelle fisse, esseri viventi divini ed eterni; gli dèi invisibili invece appaiono agli uomini di tanto in tanto, a loro discrezione (*Tim.* 40b, 41a). Il padre dell'universo delegò a questi esseri, creati ma immortali, il compito di produrre le entità viventi inferiori. Nel caso degli esseri umani, fu egli stesso a fare l'anima immortale, lasciando alle divinità minori l'incarico di racchiuderla in un cranio e aggiungerla, sotto, il resto del corpo (*Tim.* 69c-d). Il dialogo termina con la descrizione dell'universo visibile come se fosse esso stesso un dio passibile di percezione, l'immagine del dio che è conosciuto solo dalla mente (*Tim.* 92c).

Nell'ultimo dei dialoghi di Platone, le *Leggi*, la religione ha un'importanza di primo piano, e ad essa è dedicato l'intero libro X. Nella città ideale di Magnesia l'ateismo è interdetto, sotto minaccia di severe punizioni. La cinquantottesima legge della città ordina che i magistrati conducano a giudizio di fronte a una corte qualunque atto di empietà di cui abbiano notizia. I condannati per empietà debbono essere spediti in un penitenziario per cinque anni di isolamento; chiunque dopo il rilascio sia recidivo dev'essere punito con la morte. L'empietà aggravata, che è un ateismo accompagnato da invocazioni fraudolente a poteri soprannaturali, va punito con il carcere a vita (*Leg.* 907e-909c).

I legislatori di Magnesia credono peraltro che sia preferibile servirsi di argomentazioni e ricorrere alla persuasione piuttosto che a sanzioni, per garantire il rispetto delle leggi, e di conseguenza fanno precedere le rigorose proibizioni di cui sopra dal preambolo seguente:

Nessuno che, in sintonia con la legge, creda

all'esistenza degli dèi potrà mai in coscienza compiere un'azione empia, o pronunciare una frase irrispettosa. E se pure ciò dovesse avvenire, certo capiterebbe al seguito di una di queste tre circostanze: o perché non si lascia convincere da quello che ho detto sull'esistenza degli dèi; o, in secondo luogo, perché pur ammettendo l'esistenza degli dèi, li considera come non interessati agli uomini; oppure, come terza ipotesi, perché è convinto che con una qualche offerta e preghiera non sia poi difficile placarli e tenerseli buoni (*Leg.* 885b).

I legislatori accettano l'impegno di curare il popolo da questi tre errori offrendo dimostrazioni delle tre verità che li smentiscono.

Per provare l'esistenza degli dèi non basta addurre le meraviglie dell'universo o l'ordine delle stagioni. Gli atei diranno che il sole, la luna e le stelle non sono altro che terra e pietre incapaci di sentire, e che gli elementi e i loro composti debbono la propria esistenza alla natura e al caso (*Leg.* 886d, 889a). Nemmeno si può fare appello all'unanime concordia di greci e barbari circa l'esistenza degli dèi: tali credenze, affermano gli atei, sono semplicemente il risultato di un indottrinamento fin dall'infanzia, e in ogni caso non vi è unanimità sulla natura degli dèi (*Leg.* 887c, 889e).

Una confutazione dell'ateismo deve compiere un giro più lungo. L'errore fondamentale di coloro che pensano che sia stata l'evoluzione casuale a produrre la dotazione e l'ordine dell'universo è che costoro non hanno colto la precedenza dell'anima sul corpo. L'anima fu creata ben prima di qualunque corpo, ed è l'anima a causare lo sviluppo e la trasformazione delle cose fisiche (*Leg.* 892a). La priorità dell'anima è dimostrata da un'analisi dei diversi possibili generi di movimento. Tali generi sono in numero di dieci, ma i più importanti di essi non sono che due: (a) una cosa impartisce il movimento alle altre, essendo essa stessa mossa da qualcosa d'altro da lei; (b) una cosa impartisce il movimento tanto a se stessa quanto alle altre cose. È ovvio che un moto del primo tipo non poteva essere l'origine del movimento nel mondo: il moto nell'universo deve incominciare con un movimento autogenerantesi.

Ma parlare di movimento che si genera da sé equivale a dire anima: perché «ciò che muove se stesso» è una definizione di ciò che è «vivente» (*Leg.* 894c-896a).

L'anima, dunque, ha la precedenza sul corpo; ed è l'anima, o meglio, sono le anime a regolare i cieli. Se poi domandiamo in che modo l'anima regola il moto del sole, sembrano esserci tre risposte possibili: o è il sole stesso ad avere un'anima, che ha sede nella sua sfera al modo in cui le nostre anime hanno sede nei nostri corpi; oppure c'è un'anima dotata di un corpo suo proprio, diverso, che è in contatto con il sole e gli fornisce l'impulso per compiere il suo corso; oppure ancora, l'anima è del tutto immateriale e guida il sole nel suo cammino in virtù di una qualche forza spirituale. È chiaro però che l'anima, in ogni caso, è una divinità di qualche tipo, e Talete aveva ragione nel dire che il mondo è pieno di dèi (*Leg.* 898e-899b).

Resta ancora da provare sia che gli dèi si prendono cura del genere umano, sia che non possono essere influenzati da preghiere o da omaggi. La ragione principale per dubitare della loro premura verso gli umani è che essi sembrano permettere che i furfanti prosperino, anche se sono malvagi. Ma non possiamo dubitare del fatto che gli dèi che vigilano sull'universo possiedono le virtù della sapienza, della temperanza e del coraggio; non li si può concepire come pigri o compiaciuti di sé. Inoltre, essi sanno, vedono e odono qualunque cosa, e possono fare tutto ciò che è in potere dei mortali e degli immortali. Se dunque trascurano i nostri bisogni, ciò deve avvenire o perché non li conoscono, oppure perché hanno permesso alla tentazione di distrarli da tale conoscenza. Ma questo è assurdo: dopo tutto, prendersi cura delle nostre meschine faccende è un gioco da bambini, a paragone della creazione dell'universo (*Leg.* 899d-903a).

La prosperità di cui godono i malvagi è solo temporanea e apparente. Essa ha un posto nel grande disegno divino: nessuno però sfuggirà per sempre alla punizione dei propri misfatti, anche se scapperà nei cieli o cercherà rifugio negli inferi (*Leg.* 905a). Quanti dicono che tale punizione può essere barattata con doni e preghiere trattano gli dèi alla stregua di cani da pastore disposti a farsi corrompere dal lupo (*Leg.* 906b).

I motori immobili di Aristotele.

Il ragionamento con cui Platone afferma la priorità dell'anima sul corpo fu il capostipite di una lunga serie di argomenti in favore dell'esistenza di dio, basati su un'analisi del movimento e del mutamento. Uno fra i primi e più elaborati è quello contenuto negli ultimi due libri della *Fisica* di Aristotele, relativo all'esistenza di un motore immobile del cosmo; a esso viene inoltre conferita un'interpretazione squisitamente teologica nel libro Λ della *Metafisica*.

Il principio su cui si basa l'argomento aristotelico è che tutto ciò che è in movimento viene mosso da qualcosa d'altro. All'inizio del libro VII della *Fisica* Aristotele presenta una *reductio ad absurdum* dell'idea di automovimento. Un oggetto che si muove da sé deve (a) avere delle parti, al fine di poter essere appunto in movimento; (b) essere in movimento come un tutto, e non solamente in una delle sue parti; e (c) essere origine del proprio moto. Ma ciò è impossibile. Da (b) segue che se una qualche parte del corpo è in quiete, esso è tutto quanto in quiete. Ma se il fatto che l'intero corpo sia in quiete dipende dall'essere in quiete di una sua parte, allora il movimento dell'intero corpo dipende dal moto della parte; e dunque non è esso a dare origine al proprio movimento. Sicché, ciò che si supponeva essere mosso da se stesso in realtà non lo è affatto (*Phys.* 7. 241b34-242a49)².

Questo argomento contiene due fallacie. La prima, nella parafrasi da me offerta, consiste in un'equivocità presente nell'espressione «dipende da». Il movimento del tutto dipende logicamente dal movimento della parte, ma non necessariamente dipende da esso in senso causale³. Inoltre, qui si fa confusione fra condizioni necessarie e condizioni sufficienti. L'essere in quiete della parte è condizione sufficiente dell'essere in quiete del tutto; ma da ciò segue solamente che il movimento della parte è una condizione necessaria del movimento dell'intero. L'argomento non riesce cioè a provare che il movimento dell'ente che si presume sia in grado di muoversi da sé debba avere qualcosa d'altro – vale a dire, appunto, il movimento della parte – come condizione sufficiente sul piano causale.

Aristotele prosegue poi facendo conseguire dalla premessa secondo cui tutto ciò che è in movimento dev'essere mosso da qualcosa

d'altro la conclusione che deve esserci un primo motore. Anziché prendere immediatamente in considerazione l'argomento che egli adduce contro un regresso all'infinito, è più proficuo esaminare quello – più completo – contro l'automovimento, presentato nel libro seguente – il libro che conclude la *Fisica*. Qui Aristotele da principio osserva che nel mondo pare vi siano alcune cose capaci di muoversi da sé, vale a dire gli esseri viventi (*empsycha*):

pur senza esservi in noi alcun movimento, mentre siamo in uno stato di quiete, talvolta a noi capita di essere posti in movimento, producendosi un inizio di movimento in noi, da noi stessi, senza che nulla dall'esterno abbia indotto tale moto. Ora, noi non vediamo che ciò capita ugualmente fra le cose inanimate, ma queste cose sono poste in moto sempre da un qualcosa di diverso proveniente dall'esterno, mentre invece diciamo che l'animale muove se stesso. Se ora un animale è in assoluto riposo, si viene ad avere una cosa senza movimento, nella quale un movimento può essere prodotto da se stesso, e non dall'esterno. E se questa capacità di essere in movimento è presente nell'animale, che cosa impedisce che lo stesso possa accadere anche in rapporto all'universo? (*Phys.* 8. 2. 252b18-25).

Aristotele prosegue presentando un'argomentazione dettagliata e complessa per mostrare che quest'ultima cosa non è possibile.

Egli dimostra, presentando alcuni casi, che tutto ciò che è in movimento è mosso da qualcosa d'altro. Il movimento può suddividersi in movimento *per accidens* e in movimento *per se*. (Se qualcosa è in movimento perché è collocato in qualcosa d'altro, come un uomo che dorme su una nave in viaggio, allora il movimento è *per accidens*. Un altro caso di movimento *per accidens* è quando solo una parte di una certa cosa è in movimento, come quando un uomo agita le mani).

Aristotele sembra dare per assodato che il movimento *per accidens* non è automovimento (*Phys.* 254b7-11). Le cose che sono in movimento *per se* possono essere in moto da sé o a causa di altre

cose; nel primo caso il loro movimento è naturale, mentre nel secondo può essere o naturale (per esempio il movimento verso l'alto del fuoco) o violento (il movimento verso l'alto di una pietra). È chiaro, ritiene Aristotele, che il moto violento deve derivare da altrove, e non dalla cosa stessa che si muove. Possiamo senz'altro concordare sul fatto che una pietra non compirà un moto ascendente, a meno che qualcuno non la scagli verso l'alto; ma non è ovvio che, una volta gettata, essa non continui il movimento per conto proprio. Aristotele però dice che non è così: colui che la scaglia impartisce il movimento non solamente a un proiettile, ma anche all'aria circostante, e inoltre impartisce all'aria un potere quasi magnetico di trasportare il proiettile più avanti (*Phys.* 266b28-267a3). È chiaro, stando a quanto egli pensa, che non soltanto i movimenti violenti, ma anche quelli naturali dei corpi inanimati non possono essere causati da quei corpi medesimi: se una pietra che cade fosse la causa del proprio movimento, potrebbe interrompere da sé la propria caduta (*Phys.* 255a5-8). Ci sono dunque due modi in cui i corpi, pesanti e leggeri, debbono i propri movimenti naturali a un agente che ne è motore. Innanzitutto, essi ascendono e cadono perché quella è la loro natura, per cui debbono il proprio movimento a qualunque cosa li abbia loro dotati di quella natura peculiare; tali cose sono mosse, dice Aristotele, «da ciò da cui esse sono state generate». Dunque, quando il fuoco scalda l'acqua, che è una sostanza pesante, essa si trasforma in vapore, che è leggero, ed essendo leggero sale per natura: ecco perché il fuoco è la causa del movimento naturale del vapore, e si può dire che lo muove. Il vapore, tuttavia, potrebbe essere impedito nel salire verso l'alto da un ostacolo, per esempio il coperchio di una pentola. Chi sollevasse il coperchio sarebbe un altro tipo di motore: un *removens prohibens*, che potremmo chiamare «ciò che libera» (*Phys.* 255b31-256a2).

Ma che dire dei movimenti naturali di un animale? Non si tratta forse di casi di automovimento? Tutti questi casi sembra vengano spiegati da Aristotele come azione di una parte dell'animale su un'altra. Se un animale intero si muovesse per intero da sé, ciò – insinua Aristotele – sarebbe assurdo, come qualcuno che nella medesima lezione fosse insieme docente e discente, o come se colui che guarisce fosse identico alla persona guarita (*Phys.* 257b5). (Ma quest'ultima cosa è davvero tanto assurda? Non può forse il medico,

a volte, guarire se stesso?) «Perciò quando una cosa muove se stessa, per una parte essa muove, e per altra parte è mossa» (*Phys.* 257b13-14). Nel caso di un animale, però, quale parte costituisce il motore, e quale il mosso? C'è da presumere che la prima sia l'anima, e la seconda sia il corpo⁴.

Avendo stabilito, in modo per lui soddisfacente, che nulla si muove se non viene mosso da qualcosa d'altro, Aristotele adduce poi numerosi argomenti per mostrare che non può esserci una serie infinita di motori che siano mossi a propria volta: dobbiamo arrestarci a un primo motore non mosso, esso stesso esente dal movimento. Se è vero che quando A è in movimento ci deve essere un qualche B che muove A, ecco che se anche B è a propria volta in movimento dev'esserci un qualche C che muove B, e così via. Questa serie non può procedere all'infinito, e dunque dobbiamo pervenire a un qualche X che muova senza essere esso stesso in movimento (*Phys.* 7. 242a54-b54, 8. 256a4-29).

I dettagli delle lunghe argomentazioni qui svolte da Aristotele sono oscuri e difficili da seguire, ma il problema più serio che si pone, rispetto al corso del suo ragionamento, è scoprire che tipo di serie egli abbia in mente. L'esempio che offre più di frequente – un uomo che si serve delle mani per spingere una vanga per rivoltare una pietra – fa pensare a una serie di enti che sono simultaneamente motori e mossi. Possiamo concordare che, in serie di questo genere, ci dev'essere un termine primo, se il movimento deve aver luogo: è però difficile scorgere perché mai ciò dovrebbe condurci a un singolo primo motore immobile del cosmo, e non piuttosto a una moltitudine di agenti umani intenti a scuotere e scavare⁵. Suppongo però che Aristotele potrebbe ribattere che un essere umano intento a scavare è a sua volta in movimento, e pertanto dev'essere mosso da qualcosa d'altro. Ma gli argomenti da lui precedentemente adottati non mostravano che qualunque cosa sia in movimento sia mossa *simultaneamente* da qualcosa d'altro: le entità che hanno generato le cose o le hanno liberate rimuovendone gli ostacoli – e alle quali era stata attribuita la causa del movimento – possono aver cessato di operare da tempo, e forse persino aver cessato di esistere, mentre il movimento da esse causato sta ancora continuando.

Ma allora, l'argomento dell'impossibilità di un regresso infinito è

forse diretto contro una serie di cause del movimento che si estendono all'indietro nel tempo? È difficile scorgere in che modo Aristotele, il quale pure riteneva che il mondo non avesse inizio temporale, sia in grado di contestare l'impossibilità d'una serie infinita di cause di movimento in un universo eterno, in perpetuo mutamento. Così, quale che sia la serie da cui partiamo, non riusciamo a raggiungere alcun motore del cosmo che sia immutabile e totalmente semplice, come lo presenta Aristotele, e tale da somigliare al grande Intelletto di cui parlava Anassagora (*Phys.* 8. 5. 256b28).



17. La cosmologia di Aristotele in una miniatura di Giovanni di Paolo per la *Divina Commedia* di Dante, Paradiso, canto XXII, 1442-50 circa.

È un essere di questo tipo quello che Aristotele, in *Metafisica* Λ , descrive in termini teologici. Egli dice: ci dev'essere una sostanza eterna priva di movimento, tale da causare un movimento eterno. Tale sostanza dev'essere priva di materia – non può venire all'esistenza o uscire dall'esistenza trasformandosi in qualcosa d'altro – e dev'essere esente da potenza – perché il mero *potere* di causare un mutamento non assicurerebbe l'eternità del movimento. Dev'essere dunque semplicemente in atto (*energeia*) (*Metaph.* Λ 1071b3-22).

La rotazione dei cieli, per Aristotele, si sottrae alla possibilità di un mutamento sostanziale, ma essi hanno comunque una potenza, perché ciascuno dei punti delle sfere celesti ha il potere di muoversi localmente nella sua orbita diurna. Poiché però i cieli sono in movimento, necessitano di un motore: e questo è un motore

immobile. Un motore siffatto non può agire alla maniera di una causa efficiente, perché ciò implicherebbe un mutamento in lui stesso; può però agire come causa finale, cioè come oggetto d'amore. L'essere amato non implica infatti alcun mutamento in ciò che è amato, e in tal modo il motore può rimanere privo di movimento. Perché le cose stiano così, ovviamente, i corpi celesti debbono avere anime capaci di provare amore per il primo motore. «Da un tale principio, – dice Aristotele, – dipendono il cielo e la natura» (*Metaph.* Λ 1072b).

Qual è la natura del motore immobile? La sua vita dev'essere simile a quanto di meglio vi è nella nostra: e la cosa migliore che vi è nella nostra vita è l'esercizio del pensiero da parte dell'intelletto. Il piacere che a noi è dato raggiungere nei momenti di sublime contemplazione è una condizione perenne nel motore immobile, che ora Aristotele è disposto a chiamare «dio» (*Metaph.* Λ 1072b15-25). «Ed egli è anche vita, perché l'attività dell'intelligenza è vita, ed egli è appunto quell'attività. E la sua attività, che sussiste di per sé, è vita ottima ed eterna. Diciamo, infatti, che dio è vivente, eterno e ottimo; cosicché a dio appartiene una vita perennemente continua ed eterna: questo è, dunque, dio» (*Metaph.* Λ 1072b13-30).

Aristotele mostra peraltro una sorprendente noncuranza nello stabilire quante siano le entità divine: a volte (come qui sopra) parla come se ci fosse un unico dio; altrove invece parla di dèi al plurale, e spesso anche del «divino» al neutro singolare. A causa dell'intimo nesso che sussiste fra i moti celesti e il motore immobile (o i motori immobili) postulato(i) per spiegarli, sembra che egli abbia considerato la questione circa il numero di tali motori come materia propria dell'astronomia, più che della teologia; ed era disposto a prendere in esame la possibilità che esistessero ben quarantasette intelligenze celesti (*Metaph.* Λ 1074a13); il che è ben lontano dal monoteismo di cui Senofane difendeva le ragioni.

Proprio come Senofane, tuttavia, Aristotele era interessato alla natura della mente divina. Un celebre capitolo della *Metafisica* (Λ 9) solleva la questione: a che cosa pensa dio? Egli deve pur pensare a qualcosa, altrimenti non è meglio di un essere umano che dorme; e qualunque cosa pensi, deve pensarlo sempre e comunque, altrimenti dovrà sottostare al mutamento e contenere una potenza, mentre sappiamo che è atto puro. Egli dunque o pensa se stesso, o pensa a

qualcosa d'altro da sé. Ma il valore di un pensiero è dettato dal valore di ciò che viene pensato; sicché, se dio pensasse a qualcosa di diverso da se stesso, si sminuirebbe al livello di ciò che sta pensando. Deve quindi pensare a se stesso, l'essere supremo, e il suo pensare è un pensiero di pensiero (*noesis noeseos*) (*Metaph.* Λ 9. 1074b).

Questa conclusione è stata al centro di molte e contrastate discussioni. Alcuni l'hanno considerata come una sublime verità intorno alla natura divina; mentre altri l'hanno ritenuta un modello di sopraffina insensatezza. Fra quanti hanno assunto quest'ultima prospettiva, alcuni hanno pensato che quella conclusione costituisse la massima assurdità della teologia aristotelica, altri invece che Aristotele stesso la intendesse quale *reductio ad absurdum* d'una procedura argomentativa fallace, preparatoria a mostrare che l'oggetto del pensare divino era qualcosa di completamente diverso⁶.

Si tratta di un'insensatezza? Se ogni pensiero dev'essere pensiero di qualcosa, e dio può pensare soltanto il pensare stesso, allora un pensare il pensiero dovrebbe essere un pensare di pensare, e questo dovrebbe essere a sua volta un pensare di pensare di pensare... e così via, *ad infinitum*. Ciò di sicuro conduce a un regresso ancor più vizioso di quello che aveva condotto Aristotele a porre al primo posto un motore immobile. Forse, però, non è molto corretto tradurre il termine greco *noesis* come «pensare a»; esso infatti potrebbe significare altrettanto bene «pensare che». Sicuramente non vi è nulla di insensato nel pensiero «Io sto pensando»: anzi Descartes ha costruito su di esso tutta la sua filosofia. Dunque, perché mai dio non dovrebbe pensare di essere pensante? Solo che, se questo è davvero il suo unico pensiero, un dio siffatto non pare sia nulla di davvero grandioso – tanto per servirsi delle parole usate dallo stesso Aristotele in riferimento a un ipotetico dio che non pensa assolutamente a niente.

Quale che sia la verità circa l'oggetto di pensiero del motore immobile, sembra chiaro che esso comunque non include gli affari contingenti dei mortali come noi. In base al capitolo Λ 9 della *Metafisica*, sembra allora di poter dire che, se Aristotele fosse vissuto nella Magnesia immaginata da Platone, sarebbe stato

condannato in quanto appartenente alla seconda tipologia di atei: coloro che credono che gli dèi esistono, ma negano che essi si curino in alcun modo degli esseri umani.

Gli dèi di Epicuro e degli stoici.

Chi certamente sarebbe rientrato nella categoria di cui sopra era Epicuro. Nella lettera a Meneceo egli scriveva:

considera la divinità come un essere vivente
immortale e beato – così come viene indicato dalla
comune nozione della divinità quasi impressa in
noi dalla natura – e non attribuirle nulla che sia
allotrio alla sua immortalità o incompatibile con la
sua beatitudine. Ma tieni ben fermo che a essa
s'addice tutto ciò che può confermare e non
eliminare la sua beatitudine e la sua immortalità.
Gli dèi infatti esistono. Evidente è la loro
conoscenza. Ma non esistono quali il volgo crede,
perché ritenendo che siano tali quali crede, non li
salva, ma li elimina. Empio non è chi elimina gli
dèi del volgo, ma chi applica agli dèi le opinioni del
volgo (D.L. 123; LS 23b).

La credenza che mette a repentaglio la beatitudine imperitura degli dèi è precisamente quella per cui essi nutrono un qualche interesse per le faccende umane. Favorire alcuni esseri umani, o nutrire ira nei confronti di altri, sarebbe un'interruzione alla tranquilla felicità di cui consiste la vita divina (*Lettera a Erodoto*, D.L. 10. 76; Cicerone, *De nat. deor.* 1. 45). È una sciocchezza pensare che gli dèi abbiano creato il mondo in vista degli esseri umani. Quale vantaggio potrebbero mai ricavare dalla nostra gratitudine? Quale urgenza di novità avrebbe potuto tentarli ad avventurarsi in tale creazione, dopo eoni di quiete felice? (Cicerone, *De nat. deor.* 1. 21-23; Lucrezio, *De rer. nat.* 5. 165-169)? Forse che l'aspetto del mondo lascia pensare – domanda l'epicureo Lucrezio – che questo sia stato creato a beneficio degli umani? La maggior parte delle regioni mondane ha climi talmente inospitali che non è possibile abitarvi, e anche le parti abitabili del mondo, se messe a coltura, rendono un qualche raccolto solo grazie alla fatica del lavoro umano. Molti vengono rapiti prima del tempo dalla malattia e dalla

morte: non fa meraviglia che un neonato strilli e si lamenti, quando fa il suo ingresso in questo mondo disgraziato, dimora più adatta alle bestie selvagge che agli esseri umani (*De rer. nat.* 5. 195-221).

Ed ecco il fanciullo, come un naufrago buttato a riva
dalle onde infuriate, giace nudo sul suolo, incapace
di parlare,
bisognoso d'ogni aiuto vitale appena la natura lo
getta
sulle prode della vita, con doglie del grembo
materno,
e riempie lo spazio d'un disperato vagire, come è
giusto che faccia
colui cui in vita è serbato il passare per tante
sventure.
Invece hanno crescita agevole le greggi, gli
armenti, le fiere
e non hanno bisogno di ninnoli, a nessun loro
esemplare
si addice che dolce sussurri e balbetti la cara
nutrice,
non cercano vesti diverse secondo i climi del cielo,
né infine abbisognano d'armi o di alte muraglie
per proteggere i loro beni, poiché la terra stessa
e la natura creatrice producono tutto in gran copia
per tutti

(*De rer. nat.* 5. 222-228).

La dolente moltitudine umana è resa peggiore, e non migliore, dalle credenze popolari sugli dèi. Impressionati dalla vastità del cosmo e dallo splendore dei corpi celesti, terrorizzati da fulmini e terremoti, noi immaginiamo che la natura stia sotto il controllo d'una stirpe di esseri celesti, vendicativi e determinati a punirci per i nostri misfatti. Ecco allora che ci affliggiamo vinti dal terrore, viviamo nella paura della morte, e ci avviliamo pregando, prostrandoci e offrendo sacrifici (*De rer. nat.* 5. 1194-1225).

Epicuro ammetteva l'esistenza degli dèi in ragione del consenso di cui questa ipotesi godeva presso la razza umana: una credenza tanto

diffusa e fondamentale dev'essere stata impiantata in essa dalla natura, e dunque dev'essere vera. La sostanza di tale consenso, affermava Epicuro, è che gli dèi sono beati e immortali, e dunque liberi da travaglio, ira o parzialità. Questa conoscenza basta a far sì che gli esseri umani siano in condizione di venerarli con pietà e senza superstizione. Tuttavia l'umana curiosità desidera andare oltre e scoprire quale sia l'aspetto degli dèi, che cosa essi pensino e come vivano (Cicerone, *De nat. deor.* 1. 43-45).

Secondo Epicuro, il modo in cui la natura instilla negli uomini una certa concezione degli dèi è questo. Dormendo, gli uomini farebbero dei sogni, e a volte avrebbero visioni in cui appaiono esseri in figura umana, grandiosi, potenti e di bell'aspetto. Questi verrebbero poi idealizzati, sarebbe loro attribuita la facoltà di sentire, ed essi sarebbero concepiti come immortali, beati ed esenti da ogni fatica (Lucrezio, *De rer. nat.* 5. 1161-1182). Anche una volta idealizzati, però, gli dèi conservano forma umana, perché questa è la più bella fra tutte le figure animate, e l'unica in cui può aver sede la ragione. Tuttavia gli dèi non sono esseri fatti di carne e di sangue come noi; sono fatti piuttosto di una materia sottile, quasi-carne e quasi-corpo. Non sono tangibili né visibili, ma si possono percepire soltanto grazie alla mente; e non vivono in alcuna regione del nostro mondo. Ciononostante, il numero degli immortali è esattamente pari a quello dei mortali (Cicerone, *De nat. deor.* 1. 46-49; Lucrezio, *De rer. nat.* 5. 146-155).

Non è facile armonizzare tutti gli elementi presenti nella teologia di Epicuro. Uno studio recente tenta di farlo trattando gli dèi di Epicuro alla stregua di costrutti teorici: si tratta del prodotto di flussi d'immagini che, convergendo nelle nostre menti, assumono la configurazione propria delle nostre divinità. I concetti idealizzati che ne risultano forniscono paradigmi etici per l'imitazione; ma ciò non significa che, in qualche parte dell'universo, vi siano effettivamente degli esseri biologicamente immortali. Stando a questa interpretazione, Epicuro anticiperebbe, nel mondo antico, pensatori del XIX secolo come George Eliot e Matthew Arnold: il teismo da loro professato, a ben guardare, si rivela essenzialmente una teoria morale⁷. Per quanto tale interpretazione sia ingegnosa e attraente, è chiaro che non è questo il modo in cui la questione era vista né da Lucrezio, né dal rappresentante dell'epicureismo che ha

voce nel *De natura deorum* di Cicerone – sono queste le due fonti cui si deve la maggior parte delle informazioni di cui disponiamo sulla teologia di Epicuro. Entrambi questi ammiratori di Epicuro, anzi, hanno preso alla lettera il suo rifiuto dell'ateismo.

È innegabile, tuttavia, che ci furono anche in epoca classica quanti intesero il sistema epicureo come un equivalente dell'ateismo, in particolare gli stoici (Cicerone, *De nat. deor.* 2. 25). La stessa religiosità stoica, peraltro, così come quella epicurea, era piuttosto distante dalla religione politeista diffusa presso il popolo. Dal punto di vista delle grandi religioni monoteistiche, sul piano teologico tanto gli epicurei quanto gli stoici sono in errore: gli epicurei ponendo la divinità troppo lontano dal mondo reale, gli stoici invece avvicinandola eccessivamente a esso. Il pensiero che regola la teologia stoica è infatti l'identificazione di dio con la provvidenza, vale a dire, con la razionalità dei processi naturali. Si tratta di un'anticipazione del «Deus sive Natura» di Spinoza.

Come gli epicurei, pure gli stoici prendevano le mosse dal generale consenso della stirpe umana circa l'esistenza degli dèi. Le due scuole concordavano inoltre nel rinvenire un'origine della fede popolare negli dèi nel terrore per la violenza della natura. Da questo punto in avanti, tuttavia, le due teologie divergono. Diversamente dagli epicurei, gli stoici fornivano dimostrazioni dell'esistenza di dio, ma a volte i punti di partenza di queste dimostrazioni sono proprio i medesimi da cui gli epicurei muovevano invece per contestare l'azione della provvidenza divina. Ed ecco allora Cleante dire che ciò che ha introdotto la nozione di dio nella mente degli uomini è il beneficio che traiamo dalla mitezza del clima e dalla fecondità del suolo (Cicerone, *De nat. deor.* 2. 12-13). A sua volta Crisippo muove dalla premessa che i frutti della terra esistono per il bene degli animali, e gli animali per il bene degli esseri umani (*De nat. deor.* 2. 37).

L'argomento più celebre presentato dagli stoici fu quello più tardi noto come argomento del «disegno intelligente». I cieli si muovono secondo regole, mentre il sole e la luna sono tanto belli quanto utili. Chiunque entri in una casa, in una palestra o in un luogo pubblico – diceva Cleante – e veda che tale luogo è funzionale e ben ordinato, saprebbe che tutto ciò si deve a qualcuno. *A fortiori*, l'andamento

ordinato di corpi tanto numerosi e tanto grandi dev'essere governato da una qualche mente intelligente (*De nat. deor.* 2. 15). Gli stoici anticiparono in questo modo il paragone – poi avanzato da Paley⁸ – fra il mondo e un orologio, la cui esistenza richiede quella di un orologiaio. Lo stoico Posidonio⁹ aveva da poco costruito una meravigliosa sfera armillare, che riproduceva il movimento del sole, della luna e dei pianeti. Cicerone scrisse che se quel modello fosse stato portato nella Britannia primitiva, nessuno, nemmeno in quella barbarie, avrebbe dubitato che si trattava del prodotto di una ragione. Di sicuro, dunque, l'originale su cui tale sfera era stata modellata reclamava a voce ancor più alta d'essere considerato il prodotto d'una mente divina. Chiunque creda che il mondo sia il risultato di una casualità sarebbe in grado di credere del pari che, mettendo un numero sufficiente di lettere dell'alfabeto in un'urna, per poi scuoterla e rovesciarla, la caduta di quelle lettere possa produrre una copia degli *Annali* di Ennio. Così Cicerone faceva dire a Balbo, portavoce dello stoicismo (*De nat. deor.* 2. 88) – e ciò, secoli prima che qualcuno arrivasse a concepire che interi battaglioni di scimmie instancabili, digitando a caso su una tastiera, possano riprodurre nientemeno che le opere di Shakespeare¹⁰.

Zenone, il fondatore della scuola stoica, era fecondo nel produrre argomenti in favore dell'esistenza di dio, o per lo meno della razionalità del mondo. «Un'entità priva di vita e di ragione [...] non può generare da sé un essere che possenga vita e ragione; ma il mondo procrea esseri dotati di tali prerogative; anche il mondo quindi è dotato di vita e di ragione». Se da un ulivo germogliassero flauti dal suono perfettamente intonato, diceva, dovresti attribuire a quell'albero una conoscenza della musica: perché dunque non attribuire saggezza all'universo, visto che produce creature dotate di saggezza? (*De nat. deor.* 2. 22).

Uno degli argomenti più originali – anche se non dei più convincenti – di Zenone procedeva in questo modo: «È ragionevole che l'uomo onori gli dèi; non è ragionevole onorare ciò che non esiste; dunque gli dèi esistono» (SATE, p. 79). Ciò ricorda un argomento in cui mi sono imbattuto una volta nel corso di una discussione sulla logica degli imperativi: «Va' in chiesa. Se Dio non esiste, non andarci. Dunque, Dio esiste». Siamo soliti udire interdetti

che vietano di derivare il «dovere» (*ought*) dall'«essere» (*is*). Più insolito è invece trovare dei filosofi che cercano di derivare l'«essere» dal «dovere». Peraltro, nel corso dei secoli alcuni filosofi hanno mostrato anche una certa impazienza nel derivare il «non essere» dal «non dovere»: fra costoro, quanti hanno posto il problema del male hanno infatti argomentato che il mondo non dovrebbe essere così com'è, e dunque Dio non esiste.

Quest'ultimo problema era di particolare interesse per gli stoici. Per un verso, la dottrina della provvidenza divina svolgeva una parte importante nel loro sistema, e la provvidenza può sembrare incompatibile con l'esistenza del male. Per altro verso, dal momento che agli occhi degli stoici è il vizio l'unico male reale, il problema sembra per loro di portata più ristretta di quanto non lo sia per i teisti di altre scuole. Ma pur delimitato in questo modo, esso richiede una soluzione; soluzione che Crisippo rinveniva nel fare appello al principio secondo cui i contrari possono esistere solamente se coesistono l'uno con l'altro: la giustizia con l'ingiustizia, il coraggio con la codardia, la temperanza con l'intemperanza, e l'assennatezza con l'insania (LS 54q). Tale principio (che riprende, adattandolo, uno degli argomenti addotti da Platone nel *Fedone* in favore dell'immortalità dell'anima) sembra tuttavia difettoso: non c'è dubbio che la nozione di una certa particolare virtù possa essere inseparabile dalla nozione del vizio che le corrisponde; ma ciò non mostra affatto che i concetti debbano entrambi trovare istanza concreta nella realtà.

Gli stoici offrivano anche altre risposte, meno metafisiche, al problema del male. Poiché erano deterministi, non potevano proporre la difesa del libero arbitrio, poi divenuto nozione cardine delle successive trattazioni cristiane del tema. Essi avanzavano invece due linee principali di difesa: secondo la prima, i presunti mali non erano davvero tali (anche considerandoli da un punto di vista non stoico); stando alla seconda, invece, essi erano conseguenze non intenzionali ma inevitabili di un'azione benefica della provvidenza. In base alla prima di queste due linee, Crisippo arrivò a osservare che le cimici sono utili a far sí che ci alziamo in fretta, e che i topi sono un ausilio perché ci stimolano a essere ordinati. Quanto alla seconda, invece, egli affermava (ancora una volta mutuando da Platone) che, al fine di essere un ricettacolo

adeguato per la ragione, il cranio dell'uomo dev'essere molto sottile: il che ha per conseguenza inevitabile che sia anche fragile (LS 54o, q). A volte, infine, Crisippo ripiega sull'argomento secondo cui anche nelle case tenute meglio è inevitabile che si accumuli un po' di sporcizia (LS 54s).

Quali che siano i dolori e i disagi che soffriamo, sosteneva Crisippo, il mondo esiste in vista degli esseri umani. Gli dèi ci hanno fatti per il nostro bene e per il bene che dobbiamo ai nostri simili, mentre hanno fatto gli animali a beneficio nostro. I cavalli ci aiutano nelle operazioni belliche, i cani nella caccia, mentre orsi e leoni danno al nostro coraggio occasioni di dar prova di sé. L'esistenza di altri animali è poi finalizzata alla nostra nutrizione: scopo del maiale è produrre porchetta. Alcune creature esistono inoltre semplicemente affinché noi possiamo ammirarne la bellezza: il pavone, per esempio, fu creato per la sua coda (LS 54o, p).

La provvidenza divina fu esaltata da Cleante nel suo maestoso inno a Zeus:

[...] re supremo del tutto.
Senza di te, o dio, niente avviene sulla terra
né nell'etereo cielo divino né nel mare,
tranne i disegni che i malvagi con le loro follie
mettono in atto.
Ma tu gli eccessi sai ridurli a misura,
il disordine all'ordine e le cose ostili sai renderle
amiche.
Cosí, tutto hai reso in unità, il bene e il male,
affermando un unico Logos eterno per tutte le cose
(LS 54i; SATF, p. 239).

I termini con cui Cleante si rivolge a Zeus sarebbero abbastanza appropriati anche alla preghiera che un devoto ebreo o un cristiano potrebbero rivolgere al Signore loro Dio. Ma la concezione stoica della divinità che è alla base dell'inno di Cleante è molto diversa da quella delle religioni monoteistiche. Dio, secondo gli stoici, è materiale; essendo esso stesso una componente del cosmo, lo alimenta e lo ordina dall'interno, come un «fuoco» che lo progetta secondo un disegno. La vita di dio è identica alla storia dell'universo, nel suo evolvere e svilupparsi.

La dottrina di Crisippo è descritta così da Cicerone:

Afferma che la potenza divina ha sede nella nostra ragione e nella forza vitale e nella mente di cui è permeata la natura; considera alla stregua di una divinità lo stesso universo, lo spirito in esso diffuso e il suo principio direttivo operante nell'ambito della mente e della ragione, nonché la natura che ogni cosa accomuna e abbraccia in sé; lo stesso concetto egli applica alla potenza del fato, suprema e ineluttabile dominatrice degli eventi futuri (*De nat. deor.* 1. 39).



18. Vincenzo Foppa, *Cicerone fanciullo*, affresco, 1464 circa.

Dio può essere identificato con gli elementi della terra, dell'acqua, dell'aria e del fuoco, e in queste forme lo si può appellare con i nomi degli dèi tradizionali dell'Olimpo. In quanto terra, è Demetra; in quanto è acqua e aria, è Poseidone; in quanto è fuoco o etere, è Zeus, che è anche identificato con la legge eterna che costituisce la guida della nostra vita e stabilisce i nostri doveri (*De nat. deor.* 1. 40). Nei termini con cui è descritta da Cicerone, la religione di Crisippo non è né un monoteismo né un politeismo: è un panteismo polimorfo.

La divinazione e l'astrologia.

Una dottrina degli stoici che Cicerone contestò vigorosamente fu la loro credenza nella divinazione. Il suo dialogo *De divinatione* ha la forma d'una conversazione fra lo stesso Cicerone (Marco) e suo fratello Quinto. Quest'ultimo difende la divinazione e afferma che la religione sta o cade con la credenza nell'arte divinatoria, mentre Marco nega tale equivalenza e accusa la divinazione d'essere una sorta di superstizione infantile. Quinto trae alcuni dei materiali della propria argomentazione da Crisippo, che aveva scritto due libri sulla divinazione e raccolto elenchi di oracoli e sogni veridici (*De divin.* 1. 6); Marco, invece, per molti dei suoi argomenti è debitore dello scettico accademico Carneade.

La divinazione – il tentativo di predire eventi futuri che a prima vista paiono fortuiti – era praticata a Roma in molti modi: tramite lo studio delle stelle, l'osservazione del volo degli uccelli, l'osservazione delle viscere degli animali sacrificati, l'interpretazione dei sogni e il consulto degli oracoli. Non tutte queste modalità divinatorie sono ancora di moda, nel mondo moderno; ma la considerazione critica che Cicerone riserva all'astrologia non ha purtroppo perduto, tuttora, una certa rilevanza.

Quinto affastella una serie di aneddoti relativi a predizioni ragguardevoli compiute da auguri, indovini e simili, e afferma che questi, in linea di principio, non si comportano diversamente da tutti quanti noi, quando prevediamo il tempo basandoci sul comportamento di uccelli e rane, o sull'abbondanza di bacche nei cespugli. In entrambi i casi, non conosciamo la ragione che connette segno e significato, ma sappiamo comunque che ce n'è una, proprio come sappiamo che se qualcuno, lanciando i dadi, ripete per un centinaio di volte di seguito una coppia di sei, ciò non può essere dovuto al puro caso. Non tutte le predizioni degli indovini si avverano; ma anche i medici commettono degli errori, di tanto in tanto. Possiamo magari non comprendere il modo in cui gli indovini fanno le loro predizioni; ma, se è per questo, non comprendiamo nemmeno come funziona il magnete (*De divin.* 1. 86).

Quinto corrobora poi la sua documentazione empirica con un argomento a priori tratto dagli stoici. Se gli dèi conoscono il futuro

e non ce lo dicono, allora non ci amano, oppure pensano che una tale conoscenza sarà inutile, oppure ancora non hanno il potere di comunicare con noi. Ma ciascuna di queste alternative è assurda. Essi debbono conoscere il futuro, dal momento che il futuro corrisponde al loro stesso decreto. Così, essi debbono comunicarcelo, e debbono darci il potere di intendere quel che ci dicono: tale potere è appunto l'arte della divinazione (*De divin.* 1. 82-83). La credenza nella divinazione non è superstiziosa bensì scientifica, perché va di pari passo con l'accettazione di un'unità nella successione causale che connette gli eventi fra loro. È a tale successione che gli stoici danno il nome di Fato (*De divin.* 1. 125-126).

Marco Cicerone incomincia la propria replica tenendo i piedi per terra. Se vuoi sapere di che colore è una certa cosa, faresti meglio a chiederlo a qualcuno che è dotato di vista, piuttosto che a un veggente cieco come Tiresia. Se sei malato, chiama un dottore, non un indovino. Se vuoi una cosmologia dovresti rivolgerti a un fisico, mentre se cerchi un consiglio di argomento morale, cerca un filosofo, non uno che pratica la divinazione. Se desideri una previsione del tempo, fidati di un nocchiero, più che di un profeta.

Se un evento è autentica questione di casualità, allora non può essere predetto; perché nei casi accidentali non si dà qualcosa di equivalente alle successioni causali grazie a cui gli astronomi sono in grado di predire le eclissi (*De divin.* 2. 15). Per altro verso, se gli eventi futuri sono dettati dal fato, allora la conoscenza anticipata d'una disgrazia futura non ci metterà in grado di evitarla, e gli dèi si mostrano assai più benevoli, se ci risparmiano una conoscenza siffatta. Giulio Cesare non avrebbe gradito vedere in anticipo il proprio corpo pugnalato e abbandonato ai piedi della statua di Pompeo. Le predizioni che ci offrono gli aruspici si contraddicono inoltre l'una con l'altra: come diceva Catone, è un miracolo che, quando due indovini si incontrano, riescano a trattenersi dal ridere (*De divin.* 2. 51-52).

Per rendere la pariglia all'elenco di profezie veridiche sciorinato da Quinto, Marco produce un intero dossier di casi in cui la divinazione è stata smentita dai fatti, o si è rivelata disastrosa: tanto a Pompeo quanto a Cesare, per esempio, erano state predette morti

felici. Cicerone riserva ai presagi il trattamento che i seguaci di Hume, piú tardi, avrebbero riservato ai miracoli: «questo argomento valga contro tutti i prodigi: ciò che non sarebbe potuto accadere non è mai accaduto; se invece è potuto accadere, non c'è motivo di stupirsi» (*De divin.* 2. 49). Una mera rarità accidentale non costituisce un prodigio: è piú difficile trovare un uomo saggio che una mula pregna.

I migliori astronomi, dice Cicerone, si astengono dal formulare previsioni astrologiche. La credenza che il corso delle vite degli uomini possa predirsi in base alla posizione occupata dalle stelle alla loro nascita è peggio che una stupidaggine: è una pazzia a cui non si può credere. Spesso le esistenze dei gemelli differiscono per andamento e per sorte. Le osservazioni su cui si basano le predizioni sono assolutamente inattendibili: gli astrologi non hanno la minima idea di quali siano le reali distanze fra i corpi celesti. Il sorgere e il tramontare delle stelle è qualcosa di relativo rispetto alla posizione di un osservatore: come può dunque influenzare allo stesso modo tutti coloro che nascono nello stesso momento? Conoscere la schiatta d'una persona è utile a predirne il carattere assai piú di qualunque elemento astrale. Se l'astrologia avesse una qualche validità, perché tutti quelli che sono venuti alla luce nello stesso momento in cui nacque Omero non hanno scritto un'*Iliade*? Forse che tutti i romani caduti nella battaglia di Canne avevano lo stesso oroscopo? (*De divin.* 2. 94, 97).

Infine, Cicerone mette in ridicolo l'idea che i sogni possano predire il futuro. Dormiamo ogni notte, e quasi tutte le notti sogniamo: fa dunque meraviglia che a volte i sogni si avverino? Sarebbe stolto, da parte degli dèi, inviarci messaggi attraverso i sogni, se anche essi avessero davvero mai il tempo di svolazzarsene sui nostri letti. La maggior parte dei sogni si rivelano falsi, per cui le persone sensate non prestano loro attenzione. Poiché non possediamo una chiave per interpretare i sogni, per gli dèi parlarci attraverso di essi sarebbe come per un ambasciatore rivolgersi al Senato in un dialetto africano.

Sorprende che, con poco imbarazzo, Cicerone ammetta peraltro di aver svolto egli stesso la funzione di augure – ma solamente, dice, «per non urtare le credenze popolari e per il grande vantaggio che

ne deriva allo stato» (*De divin.* 2. 70). In questo avrebbe potuto simpatizzare con i vescovi atei della Francia illuminista. Cicerone però conclude ribadendo di non essere personalmente ateo: non è solo il rispetto della tradizione, ma l'ordine dei cieli e la bellezza dell'universo a fargli ammettere che c'è un essere sublime ed eterno a cui gli umani debbono elevare lo sguardo con ammirazione. Ma alla vera religione si rende un servizio migliore se si estirpa la superstizione (*De divin.* 2. 149).

La trinità di Plotino.

La teologia filosofica nel mondo antico culmina nel sistema di Plotino. Bertrand Russell ne dà questa ricapitolazione: «La metafisica di Plotino comincia con una Santa Trinità: l'Uno, lo Spirito e l'Anima. Essi non sono uguali come le persone della Trinità cristiana: l'Uno è superiore, poi viene lo Spirito ed infine l'Anima»¹¹. Il paragone con la Trinità cristiana è inevitabile; e difatti Plotino – che morì prima che i concili ecclesiastici di Nicea e di Costantinopoli si pronunciassero in modo definitivo circa la relazione fra le tre persone divine – esercitò indubbiamente un influsso sul pensiero di alcuni Padri della Chiesa. Ma per comprendere il suo pensiero è più proficuo volgere lo sguardo all'indietro. Con qualche cautela, si può dire che l'Uno è un dio platonico, l'Intelletto (che è una traduzione di *nous* più appropriata di «spirito») è un dio aristotelico, e l'Anima un dio stoico.

L'Uno discende dall'Uno del *Parmenide* e dall'idea del Bene della *Repubblica*. I paradossi del *Parmenide* sono qui intesi come se adombrassero una realtà ultima e ineffabile, che – come l'idea del Bene – è «al di là dell'essere per potenza e dignità». Bisogna sottolineare che «Uno», per Platone e Plotino, non è un nome per designare il primo elemento della serie dei numeri naturali: significa piuttosto quel che è completamente semplice e indiviso, tutto d'un pezzo e assolutamente unico (*Enn.* 6. 9. 1 e 6). Nel dire che l'Uno o Bene (Plotino si serve di entrambi i nomi, per esempio in *Enn.* 6. 9. 3) è al di là dell'essere, egli non intende affermarne l'inesistenza: al contrario, si tratta della cosa più reale che c'è. Intende, piuttosto, che non gli si può attribuire alcun predicato: non possiamo dire che è *questo* o è *quello*. La ragione di ciò sta nel fatto che se gli si potesse attribuire con verità un qualche predicato,

allora ci dovrebbe essere una distinzione, all'interno dell'Uno, corrispondente alla distinzione fra il soggetto e il predicato di un enunciato veridico. Il che, però, derogherebbe dalla sublime semplicità che è propria dell'Uno (*Enn.* 5. 3. 13):

l'Essere possiede – diciamo così – una forma, la forma dell'essere. Ma l'Uno è privo di forma, privo anche della forma intelligibile. Appunto perché l'essenza dell'Uno è la generatrice di tutte le cose, essa non è nessuna di esse: perciò essa non è “qualcosa”, né è qualità, né quantità, né Intelligenza, né Anima; non è “in movimento” e nemmeno “in quiete”; non è “in uno spazio” né “in un tempo”; essa è in sé solitaria, tutta chiusa in se stessa, o meglio, è l'informe prima di ogni forma, prima del moto e prima della quiete: poiché tali proprietà appartengono all'essere e lo fanno molteplice (*Enn.* 6. 9. 3. 38-45).

Se all'Uno non si possono attribuire predicati, non sorprende che, quando proviamo a farlo, finiamo per irretirci in contraddizione. L'Essere, per un platonico, è il regno di ciò che può essere conosciuto veramente – in quanto si contrappone al Divenire, che è l'oggetto della mera credenza. Ma se l'Uno è al di là dell'essere, è anche al di là della conoscenza: «la coscienza di Lui non si ottiene né per mezzo della scienza, né per mezzo del pensiero, come per gli altri oggetti dell'Intelligenza, ma per mezzo di una presenza che vale di più della scienza». Tale coscienza è una visione mistica, paragonabile all'estasi di un amante in presenza del suo amato (*Enn.* 6. 9. 4. 3 sgg.).

Essendo inconoscibile, l'Uno è anche ineffabile. Ma allora come possiamo parlarne, e che cosa sta facendo Plotino, quando ne scrive? Egli si pone tale questione nell'*Enneade* 5. 3. 14, e la risposta che fornisce è alquanto enigmatica:

noi diciamo solo qualche cosa di Lui, ma non affermiamo nulla di Lui e non abbiamo di Lui né conoscenza né pensiero. E come dunque possiamo parlare di Lui se non lo possediamo? È vero, non lo possediamo con la conoscenza, né lo possediamo

pienamente: lo possediamo però in tal modo da poter parlare di Lui senza però dirlo veramente.

La distinzione fra «dire» e «affermare-di» lascia perplessi. Quel che Plotino dice qui a proposito dell'Uno potrebbe dirsi anche di qualcosa di perfettamente comune, come per esempio un cavolo? Non posso «dire» o «proferire» un cavolo; posso solo parlarne. Ciò che qui si intende con l'espressione «dire», penso, sta allora a significare qualcosa come «chiamare per nome» o «attribuire predicati a». Tutte cose che posso fare per un cavolo, ma non per l'Uno. E la parola greca *perí*, la cui traduzione usuale è «su, circa, di», può anche significare «intorno a». Plotino altrove afferma che dell'Uno non possiamo nemmeno dire «esso», né dire che «è»: dobbiamo girargli intorno dall'esterno (*Enn.* 6. 9. 3. 55).

Qualsiasi affermazione sull'Uno è, in realtà, un'affermazione sulle sue creature. Noi siamo ben consapevoli della nostra fragilità: essa consiste nella nostra mancanza di autosufficienza e nella nostra insufficienza rispetto alla perfezione (*Enn.* 6. 9. 6. 15-35). Sapendo tutto ciò, possiamo cogliere l'Uno alla maniera in cui si può dire quale sia la forma d'un pezzo mancante in un puzzle, conoscendo la forma dei pezzi che gli stanno intorno. Oppure, per usare una metafora più propriamente plotiniana, quando noi, nel pensiero, giriamo intorno all'Uno, lo cogliamo come fosse un centro di gravità invisibile. Con un'immagine più pittoresca Plotino dice:

Un coro di cantori, pur essendo stretto intorno al corifeo, può voltarsi a guardare al di fuori, ma quando si è nuovamente rivolto a guardare all'interno, allora soltanto canta bene ed è veramente stretto intorno a lui: allo stesso modo, anche noi siamo sempre intorno a Lui (se non lo fossimo, saremmo completamente annientati e non esisteremmo più), ma non sempre guardiamo a Lui, ma quando volgiamo a Lui lo sguardo, soltanto allora troviamo in Lui il nostro fine e il nostro riposo e, senza alcun disaccordo, danziamo veramente intorno a Lui una danza ispirata (*Enn.* 6. 9. 8. 38-45).

È tempo ora di volgerci dall'Uno al secondo elemento della trinità

plotiniana, l'Intelletto (*nous*). Come il dio di Aristotele, l'Intelletto è atto puro, e non può pensare ad alcunché all'infuori di sé, dal momento che ciò implicherebbe una potenza. La sua attività però non è un mero pensare di pensare – tale o meno che fosse la dottrina di Aristotele – bensì è un pensare tutte le idee platoniche (*Enn.* 5. 9. 6). Queste non sono entità esterne a esso: secondo la regola generale stabilita dallo stesso Aristotele, l'atto dell'Intelletto e l'atto dell'oggetto dell'Intelletto sono un'unica e medesima cosa. Sicché, la vita delle idee non è altro che l'attività dell'Intelletto. L'Intelletto è l'universo intelligibile, che contiene non soltanto le forme degli universali, ma anche quelle degli individui (*Enn.* 5. 9. 9; 5. 7).

Nonostante l'identità tra pensante e pensato, la molteplicità delle idee significa che l'Intelletto non possiede quella totale semplicità che appartiene all'Uno. Anzi, è proprio questa complessità dell'Intelletto ad aver convinto Plotino che ci dev'essere qualcosa d'altro che lo precede e che gli è superiore. Egli riteneva infatti che ogni forma di complessità dovesse in ultima analisi dipendere da qualcosa di totalmente semplice¹².

Il cosmo dell'Intelletto è, di fatto, di una ricchezza senza confini:

lassú non c'è né povertà né mancanza, ma tutto è ricolmo, diciamo così, di vita. È come uno scorrere che procede da un'unica sorgente, non da un singolo soffio di vento o da un singolo calore; è come se un'unica qualità possedga e conservi tutte le altre: dolcezza che ha in sé profumo, sapore di vino insieme con l'intensità di tutti gli altri sapori, visione di colori e percezioni tattili. E ci sono anche le sensazioni dell'udito e tutte le melodie e qualsiasi ritmo (*Enn.* 6. 7. 12. 22-30).

Questo è il mondo dell'Essere, del Pensiero e della Vita; e benché sia il mondo dell'Intelletto, esso contiene anche il desiderio come elemento essenziale. Pensare è infatti di per sé desiderio, così come guardare è un desiderio di vedere (*Enn.* 5. 6. 5. 8-10). Anche la conoscenza è desiderio, ma desiderio soddisfatto: il compimento di una ricerca (*Enn.* 5. 3. 10. 49-50). Nell'Intelletto, il desiderio «sempre desidera e sempre ottiene» (*Enn.* 3. 8. 11. 23-24).

In che modo si origina l'Intelletto? Senza dubbio, deriva il proprio essere dall'Uno: l'Uno non è geloso e dunque non si trattiene dal generare, e anche quando cede qualcosa in realtà non perde nulla. Ma al di là di ciò, il testo di Plotino suggerisce in proposito due spiegazioni alquanto diverse. In alcuni luoghi egli dice che l'Intelletto emana dall'Uno al modo in cui gli odori dolci vengono sprigionati dal profumo, o al modo in cui la luce emana dal sole. Ai lettori cristiani, questo ricorderà il proclama del credo niceno secondo cui il Figlio di Dio è «luce da luce» (cfr. *Enn.* 4. 8. 6. 10). Altrove però Plotino parla dell'Intelletto dicendo che esso «osò staccarsi, non so come, dall'Uno» (*Enn.* 6. 9. 5. 29-30); e ciò lo fa somigliare più al Lucifero di Milton che al Verbo della Trinità cristiana.

Dall'Intelletto procede il terzo elemento, l'Anima. Anche qui Plotino parla di una rivolta o di una caduta: un desiderio arrogante d'indipendenza, che prese la forma d'una brama ribelle di trasformare la propria vita (*Enn.* 5. 1. 1. 3-5). Il peccato originale dell'Anima è ben descritto da A. H. Armstrong in questi termini:

Si tratta del desiderio di una vita diversa dalla vita dell'Intelletto. La vita dell'Intelletto è una vita eternamente in quiete, una vita di pensiero che si trova in un possesso eterno, immediato e simultaneo di tutti gli oggetti possibili. Così, l'unica maniera che all'Anima rimane per essere diversa è passare dalla vita eterna a una vita in cui, invece della presenza subitanea di tutte le cose, una cosa viene dopo l'altra, e c'è una successione, una serie continua, di pensieri e di azioni¹³.

Questa successione continua e irrequieta è il tempo: il tempo è la vita dell'Anima nel suo passaggio transitorio da un episodio della vita a quello successivo (*Enn.* 3. 7. 11. 43-45).

L'Anima è l'elemento immanente che regola l'universo naturale, proprio come lo era il dio del sistema stoico; a differenza del dio stoico, però, l'Anima è incorporea. A fare l'universo è stato l'Intelletto, come il Demiurgo del *Timeo*, ma l'Anima è il principio che opera a nome di quell'intelligenza nel gestirne lo sviluppo. L'Anima connette il mondo intelligibile al mondo dei sensi, dal

momento che possiede un elemento interiore che guarda all'insú, verso l'Intelletto, e un elemento esteriore che guarda all'ingiú, alla Natura (*Enn.* 3. 8. 3). La Natura è il principio di sviluppo immanente al mondo materiale: l'Anima, guardando a essa, vi vede il proprio riflesso. Il mondo fisico intessuto dalla Natura è una cosa mirabile e bella, anche se la sua sostanza è simile a quella di cui sono fatti i sogni (*Enn.* 3. 8. 4).

Il sistema teologico di Plotino è senza dubbio suggestivo; ma possiamo domandarci quale tipo di argomentazione egli possa offrirci per persuaderci ad accettarlo. Per comprendere ciò, dobbiamo esplorare tale sistema muovendo dal basso verso l'alto, anziché guardare dall'alto verso il basso: dobbiamo dunque partire non già dall'Uno, bensí dalla materia, il limite estremo della realtà. Plotino prende le mosse da principî platonici e aristotelici ampiamente condivisi. Secondo Plotino, Aristotele avrebbe affermato che il substrato ultimo del mutamento dev'essere qualcosa che non possiede alcuna delle proprietà dei corpi mutevoli che vediamo e maneggiamo. Ma una materia che non possiede proprietà materiali, sosteneva Plotino, è inconcepibile.

Se si fa a meno della materia aristotelica, restano le forme aristoteliche. Le piú importanti di esse erano le anime, ed è naturale pensare che ci siano tante anime quante sono le persone individuali. Ma qui Plotino fa appello a un'altra tesi aristotelica: il principio secondo cui le forme sono individuate dalla materia. Se abbiamo rinunciato alla materia, dobbiamo concludere che vi è solo un'unica anima.

Per provare che quest'anima è anteriore al corpo e indipendente da esso, Plotino fa ampio ricorso ai medesimi argomenti usati da Platone nel *Fedone*. Egli quasi rovescia l'argomento di quanti affermano che l'anima è dipendente dal corpo perché non è nulla di piú di un accordarsi delle parti del corpo in tensione reciproca. Quando un musicista pizzica le corde di una lira, dice Plotino, egli agisce bensí sulle corde, e non sulla melodia: ma le corde non verrebbero pizzicate se non fosse la melodia a richiederlo.

Come può un'Anima del Mondo incorruttibile essere in qualche modo presente in corpi individuali e corruttibili? Plotino, che amava le metafore marinare, lo ha spiegato in due modi diversi.

Una volta paragonò l'anima del mondo a un uomo in piedi nel mare, con metà del corpo immerso nell'acqua e l'altra metà all'aria. Egli pensava però che dovremmo chiederci in realtà non in che modo l'anima sia nel corpo, bensì in che modo il corpo sia nell'anima. Il corpo fluttua nell'anima, al modo in cui una rete fluttua nel mare (*Enn.* 4. 3. 9. 36-42). Fuor di metafora, possiamo dire che il corpo è nell'anima in quanto dipende da essa per la propria organizzazione e per la continuità della propria esistenza.

L'Anima governa il mondo in maniera saggia e buona, ma la saggezza che essa esercita nel governo del mondo non le è innata, bensì deve arrivarle dall'esterno. Non può però provenire dal mondo materiale, dal momento che è proprio lei a plasmarlo; deve allora venire da qualcosa che, per natura, sia collegato alle idee, che sono i modelli o gli schemi dell'attività intelligente. Ciò può solo essere una mente universale, ossia l'Intelletto.

Ci siamo già imbattuti negli argomenti in cui Plotino mostra che l'Intelletto non può costituire la realtà ultima, a causa della dualità di soggetto e oggetto in esso implicita, e a causa della molteplicità delle idee. Pertanto, alla fine del nostro cammino ascendente, giungiamo all'Uno, nella sua solitudine e unicità.

La teologia di Plotino continuò a essere insegnata, con adattamenti, fino a quando la filosofia pagana occidentale non giunse a conclusione, con la chiusura della scuola di Atene. La sua influenza tuttavia continuò – e continua tuttora – a vivere, non riconosciuta, attraverso le idee assorbite e ulteriormente trasmesse dai suoi primi lettori cristiani. Il più importante di questi fu Agostino, che lo lesse in gioventù, nella traduzione fattane da Mario Vittorino. Tale lettura fece intraprendere ad Agostino il percorso che lo avrebbe condotto alla conversione al cristianesimo: molte pagine delle *Confessiones* e del *De Trinitate* contengono echi plotiniani. A quanto ci è dato sapere, negli ultimi giorni della sua vita, mentre i vandali stavano assediando Ippona, Agostino cercava consolazione in una citazione delle *Enneadi* (1. 4. 7. 16-25):

Ma che c'è di così grande nelle cose umane che non sia disprezzato da colui che le ha superate e più non dipende dalle cose terrene? E se egli non stima grandi cose le felici fortune, [...] potrà considerare

grande cosa la caduta di un regno e la rovina della sua città? E se stimasse ciò un gran male o semplicemente un male, ridicola sarebbe la sua opinione, né egli sarebbe saggio, ove considerasse grandi cose del legno, dei marmi e – per Zeus – la morte di esseri mortali.

1 Cfr. N. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 101-4.

2 Sorge un problema, con la lingua inglese, quando si traducono gli scritti di Aristotele sul movimento. Il verbo *to move* [come «muovere» nell'italiano più antico] può essere transitivo o intransitivo: posso «muovere qualcosa» togliendolo dalla mia strada, oppure posso «muovere» [cioè, più comunemente, «muovermi»] e togliermi dal passaggio di qualcuno. Il verbo greco corrispondente ha soltanto un senso transitivo, e per esprimere il senso intransitivo la lingua greca ricorre alla forma passiva del verbo. Perciò, spesso è difficile capire se una determinata frase significa «X si muove» oppure «X è mosso» – ed è ovvio che tale ambiguità è cruciale, in una discussione relativa a un moto che non riceve il movimento da altro. Per evitare l'ambiguità, nella disamina seguente si useranno espressioni come «X si muove» per indicare il senso intransitivo, riservando invece «X muove» per il caso transitivo in cui si può esplicitare un oggetto mosso da X. Lo stesso vale anche per nozioni quali «moto» e «movimento». In proposito si veda A. KENNY, *The Five Ways*, Routledge, London 1969, pp. 8-9.

3 Si veda lo studio di Sir W. D. ROSS, *Aristotle's Physics*, Clarendon Press, Oxford 1936, p. 669.

4 Si veda S. WATERLOW, *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics*, Clarendon Press, Oxford 1982, p. 66.

5 Aristotele stesso, a un certo punto, sembra concordare con questa obiezione, e considerare un essere umano intento a scavare appunto come qualcosa che si muove da sé (256a8).

6 Si veda G. E. M. ANSCOMBE, in G. E. M. ANSCOMBE e P. GEACH, *Three Philosophers* cit., p. 59.

7 Si veda LS, vol. I, pp. 145-49.

8 Cfr. la *Natural Theology* (1802) di William Paley (1743-1805) [N.d.T.].

9 Posidonio di Apamea (135-50 a.C.) [N.d.T.].

10 Per la legge dei grandi numeri, secondo il «teorema della scimmia instancabile» (paradossale ipotesi d'applicazione del secondo lemma di Borel-Cantelli), una scimmia che per un tempo infinito possa digitare a caso su una tastiera finirà per comporre quasi certamente qualsiasi testo possibile, addirittura le opere di William Shakespeare [N.d.T.].

11 B. RUSSELL, *A History of Western Philosophy*, Allen & Unwin, London 1961, p. 292 [ed. it. *Storia della filosofia occidentale*, trad. di L. Pavolini, Longanesi, Milano 1983, p. 288].

12 Dominic J. O'Meara, al cui *Plotinus: An Introduction to the Enneads* (Clarendon Press, Oxford 1993) sono molto debitore, definisce tutto ciò «principio della priorità del semplice» (p. 45).

13 *CHLGP*, p. 251.

Appendice

Tavola cronologica

Molte delle date seguenti, soprattutto quelle che si riferiscono ai secoli piú remoti, sono solo approssimative e congetturali.

585 a.C.: Talete predice un'eclissi

547: Morte di Anassimandro

530: Pitagora emigra in Italia

525: Morte di Anassimene

500: Maturità di Eraclito

470: Morte di Senofane - Nascita di Democrito

469: Nascita di Socrate

450: Parmenide e Zenone visitano Atene - Maturità di Empedocle

444: Protagora redige una costituzione

427: Nascita di Platone

399: Messa a morte di Socrate

387: Fondazione dell'Accademia platonica

384: Nascita di Aristotele

347: Morte di Platone

336: Alessandro sale al trono di Macedonia

322: Morte di Aristotele

313: Zenone di Cizio giunge ad Atene

306: Epicuro fonda il Giardino

273: Arcesilao diviene capo dell'Accademia

263: Cleante diviene capo della Stoá

232: Crisippo succede alla direzione della Stoá

155: Carneade diviene capo dell'Accademia e visita Roma

106: Nascita di Cicerone

55: *De rerum natura* di Lucrezio

44: Assassinio di Giulio Cesare

30: Augusto diviene imperatore

52 d.C.: San Paolo predica ad Atene

65: Suicidio di Seneca

161: Marco Aurelio diviene imperatore

205: Nascita di Plotino

387: Battesimo di sant'Agostino

Bibliografia

La presente bibliografia non contiene tutte le opere citate nelle note a piè di pagina, e nemmeno tutte le opere richiamate nel corso del testo. Si tratta piuttosto di una selezione di lavori che i lettori troveranno utili qualora vogliano approfondire i loro interessi relativi ai pensatori antichi e alle tematiche filosofiche da loro discusse. La selezione si limita, con poche eccezioni, a opere in lingua inglese e italiana, generalmente di facile accesso; molte di queste contengono, a loro volta, bibliografie assai più complete.

a) Fonti e traduzioni.

ABBREVIAZIONI GENERALI

CHHP

K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld e M. Schofield (a cura di), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

CHLGP

A. H. Armstrong (a cura di), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1967.

LS

A. A. Long e D. N. Sedley (a cura di), *The Hellenistic Philosophers*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1987; viene citato con la sigla seguita dal numero del capitolo e dalla lettera che corrisponde al singolo testo (per esempio: LS 30f).

AGOSTINO

Conf.

Le confessioni, a cura di M. Bettetini, trad. it. di C. Carena,

De libero arbitrio

Einaudi, Torino 2002.

Il libero arbitrio, a cura di D. Gentili, in *Opere di S. Agostino*, vol. III/2, Città Nuova, Roma 1976.

ALESSANDRO DI AFRODISIA

An.

L'anima, a cura di P. Accattino e P. Donini, Laterza, Roma-Bari 1996.

Fat.

Il destino, a cura di C. Natali, Rusconi, Milano 1996.

ARISTOTELE

La forma canonica con cui si citano le opere aristoteliche è costituita dal riferimento al libro e al capitolo della singola opera, seguito dal numero di pagina, dalla colonna e dalla riga dell'edizione classica pubblicata da Bekker nel 1831 (per esempio: *Phys.* 3. 1. 200b32; *Metaph.* A 3. 983a24-b17). La ricorrente abbreviazione *Opere* si riferisce all'edizione a cura di G. Giannantoni, 11 voll., Laterza, Roma-Bari 1972 sgg.

An. post.

Secondi analitici, trad. it. di G. Colli, in *Opere I*.

An. pr.

Primi analitici, trad. it. G. Colli, in *Opere I*.

Barnes

The Complete Works of Aristotle, a cura di J. Barnes, Princeton University Press, Princeton 1984.

Cat.

Categorie, trad. it. di G. Colli, in *Opere I*.

De an.

Dell'anima, trad. it. di R. Laurenti, in *Opere IV*; trad. it. di G. Movia, Rusconi, Milano 1996.

De cael.

Del cielo, trad. it. di O. Longo, in *Opere III*.

De gener. anim.

La generazione degli animali, trad. it. di M. Vegetti in *OB*.

De gener. et corr.

Della generazione e corruzione,

<i>De interpr.</i>	trad. it. di A. Russo, in <i>Opere IV. De interpretatione</i> , trad. it. di G. Colli, in <i>Opere I</i> .
<i>De part. anim.</i>	<i>Le parti degli animali</i> , trad. it. di M. Vegetti, in <i>Opere V</i> .
Dialoghi	<i>I dialoghi</i> , a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 2008.
<i>Eth. Eud.</i>	<i>Etica eudemia</i> , trad. it. di P. Donini, Laterza, Roma-Bari 1999.
<i>Eth. Nic.</i>	<i>Etica nicomachea</i> , trad. it. di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993.
<i>Hist. anim.</i>	<i>Ricerche sugli animali</i> , trad. it. di M. Vegetti in <i>OB</i> .
<i>Metaph.</i>	<i>Metafisica</i> , trad. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2000; trad. it. di C. A. Viano, Utet, Torino 1974.
<i>Meteor.</i>	<i>Meteorologica</i> , a cura di L. Pepe, Guida, Napoli 1982.
<i>M. Mor.</i>	<i>Magna moralia</i> , trad. it. di A. Plebe, in <i>Opere VIII</i> .
MXG	<i>De Melisso, Xenophane, et Gorgia</i> .
OB	<i>Opere biologiche</i> , a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Utet, Torino 1971.
<i>Phys.</i>	<i>Fisica</i> , trad. it. di L. Ruggiu, Bompiani, Milano 1995.
<i>Poet.</i>	<i>Poetica</i> , trad. it. di P. Donini, Einaudi, Torino 2008.
<i>Pol.</i>	<i>Politica</i> , trad. it. di R. Laurenti, in <i>Opere IX</i> ; trad. it. di C. A. Viano, Rizzoli, Milano 2002.
<i>Probl.</i>	<i>Problemata</i> .
<i>Rhet.</i>	<i>Retorica</i> , trad. it. di A. Plebe, in <i>Opere X</i> ; trad. it. di M. Dorati, Mondadori, Milano 1996.
<i>Soph. el.</i>	<i>Confutazioni sofistiche</i> , trad. it. di G. Colli, in <i>Opere II</i> .
<i>Topici</i>	trad. it. di G. Colli, in <i>Opere II</i> .

<i>Acad.</i>	<i>Academica.</i>
<i>De divin.</i>	<i>De divinatione / Della divinazione</i> , a cura di S. Timpanaro, Garzanti, Milano 2006.
<i>De fato</i>	<i>De fato / Il fato</i> , trad. it. di A. Barabino, Garzanti, Milano 2000.
<i>De fin.</i>	<i>De finibus / Il sommo bene e il sommo male</i> , trad. it. di F. Demolli, Bompiani, Milano 1992.
<i>De nat. deor.</i>	<i>De natura deorum / La natura degli dèi</i> , a cura di N. Marinone, Utet, Torino 1955.
<i>De off.</i>	<i>De officiis. Quel che è giusto fare</i> , a cura di R. R. Marchese e G. Picone, Einaudi, Torino 2012.
<i>Tusc.</i>	<i>Tusculanae disputationes / Tuscolane</i> , trad. it. di L. Zuccoli Clerici, Rizzoli, Milano 1996.

DIOGENE LAERZIO

D.L.	Diogenes Laertius, <i>Vite dei filosofi</i> , a cura di M. Gigante, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1987 (viene citato per libro e paragrafo, per esempio: 8. 8).
------	---

EPICURO

<i>OFT</i>	<i>Opere, frammenti, testimonianze</i> , a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1986.
------------	---

EPITTETO

<i>Diatr.</i>	<i>Diattribe</i> , in <i>Diattribe, manuale, frammenti</i> , a cura di G. Reale e C. Cassanmagnago, Rusconi, Milano 1982.
<i>Manuale</i>	<i>Manuale di Epitteto</i> , a cura di P. Hadot, Einaudi, Torino 2006.

LUCREZIO

De rer. nat.

De rerum natura, trad. it. di L. Canali, a cura di I. Dionigi, Rizzoli, Milano 1990.

MARCO AURELIO

Ricordi

I ricordi, trad. it. di F. Cazzamini-Mussi, a cura di C. Carena, Einaudi, Torino 2003.

PLATONE

È consuetudine generale fare riferimento ai testi di Platone citando il titolo dell'opera seguito da pagina, sezione e riga dell'edizione Stephanus del 1578 (per esempio: *Phaed.* 64a5). Questa numerazione è riportata in tutte le edizioni e nella maggior parte delle traduzioni. La sigla *TS* si riferisce all'edizione *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2010.

Alc. mi.

Alcibiade minore, trad. it. di M. L. Gatti, in *TS*.

Apol.

Apologia di Socrate, trad. it. di G. Reale, in *TS*.

Crat.

Cratilo, trad. it. di M. L. Gatti, in *TS*.

Euthyd.

Eutidemo, trad. it. di M. L. Gatti, in *TS*.

Euthyphr.

Eutifrone, trad. it. di G. Reale, in *TS*.

Gorg.

Gorgia, trad. it. di G. Reale, in *TS*.

Hipp. ma.

Ippia maggiore, trad. it. di M. T. Liminta, in *TS*.

Hipp. mi.

Ippia minore, trad. it. di M. T. Liminta, in *TS*.

Lach.

Lachete, trad. it. di M. T. Liminta, in *TS*.

Leg.

Leggi, trad. it. di R. Radice, in *TS*.

Lettera VII

Lettera settima, trad. it. di R. Radice, in *TS*.

<i>Men.</i>	<i>Menone</i> , trad. it. di M. Bonazzi, Einaudi, Torino 2010; trad. it. di G. Reale, in <i>TS</i> .
<i>Parm.</i>	<i>Parmenide</i> , trad. it. di M. Migliori, in <i>TS</i> .
<i>Phaed.</i>	<i>Fedone</i> , trad. it. di S. Martinelli Tempesta, Einaudi, Torino 2011.
<i>Phaedr.</i>	<i>Fedro</i> , trad. it. di G. Reale, in <i>TS</i> .
<i>Phil.</i>	<i>Filebo</i> , trad. it. di C. Mazzarelli, in <i>TS</i> .
<i>Protag.</i>	<i>Protagora</i> , trad. it. di G. Reale, in <i>TS</i> .
<i>Resp.</i>	<i>Repubblica</i> , trad. it. di R. Radice, in <i>TS</i> ; trad. it. di F. Gabrieli, Rizzoli, Milano 1981.
<i>Soph.</i>	<i>Sofista</i> , trad. it. di B. Centrone, Einaudi, Torino 2008; trad. it. di C. Mazzarelli, in <i>TS</i> .
<i>Symp.</i>	<i>Simposio</i> , trad. it. di M. Nucci, Einaudi, Torino 2009; trad. it. di G. Calogero, Laterza, Roma-Bari 1996.
<i>Theaet.</i>	<i>Teeteto</i> , trad. it. di C. Mazzarelli, in <i>TS</i> .
<i>Tim.</i>	<i>Timeo</i> , trad. it. di G. Reale, in <i>TS</i> .

PLOTINO

La citazione standard di Plotino si basa sullo schema stabilito dal suo allievo Porfirio, che ne suddivise le opere in *Enneadi*, ovvero gruppi di nove. L'edizione di riferimento è quella di P. Henry e H.-R. Schwyzer, Oxford University Press, Oxford 1964-82. Nel testo si riporta il numero dell'*Enneade* citata seguita dal numero del trattato, dal capitolo e dalla riga (per esempio: *Enn.* 6. 1. 5. 27).

<i>Enn.</i>	<i>Enneadi</i> , a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano 1992.
-------------	---

PRESOCRATICI

BPP	J. Barnes (a cura di), <i>The</i>
-----	-----------------------------------

DK	<i>Presocratic Philosophers</i>, nuova ed. riveduta, Routledge, London 1982. H. Diels e W. Kranz (a cura di), <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>, 6^a ed., 3 voll., Wiedmann, Berlin 1951; viene citato con la sigla seguita rispettivamente dal capitolo, dalla lettera e dal numero del frammento (per esempio: DK 8 B 115). Ciascun capitolo di quest'opera è suddiviso in due sezioni: A (che contiene riferimenti presenti in autori antichi) e B (che contiene frammenti tramandati letteralmente).
KRS	G. S. Kirk, J. E. Raven e M. Schofield (a cura di), <i>The Presocratic Philosophers</i>, 2^a ed., Cambridge University Press, Cambridge 1983; viene citato con la sigla seguita dal numero del frammento, in base all'ordine stabilito da questa edizione (per esempio: KRS 433).
PG	<i>I presocratici. Testimonianze e frammenti</i>, 2 tomi, a cura di G. Giannantoni, R. Laurenti, A. Maddalena, P. Albertelli, V. E. Alfieri, M. Timpanaro Cardini; introduzione di G. Giannantoni, Laterza, Bari 1969.
PP	<i>I presocratici. Frammenti e testimonianze</i>, vol. I., a cura di A. Pasquinelli, Einaudi, Torino 1958.
Waterfield	R. Waterfield (a cura di), <i>The First Philosophers: The Presocratics and the Sophists</i>, Oxford University Press, Oxford 2000.

SESTO EMPIRICO

- S.E. Sesto Empirico (la sigla è seguita da un'abbreviazione del titolo dell'opera, per esempio: S.E., *Adv. Math.*).
- Adv. Math.* *Contro i matematici. Libri I-VI*, trad. it. di A. Russo, Laterza, Bari 1972; *Contro i logici* (libri VII e VIII), trad. it. di A. Russo, Laterza, Bari 1975; *Contro i fisici; Contro i moralisti* (libri IX-X e XI), trad. it. di A. Russo, rivista da G. Indelli, Laterza, Bari 1990.
- Pyrrh.* *Schizzi pirroniani*, trad. it. di A. Russo, Laterza, Roma-Bari 1988.

SENECA

- Dialoghi *Dialogi/Dialoghi*, a cura di N. Sacerdoti, vol. I, Istituto editoriale italiano, Roma s.d.
- Ep. ad. Luc.* *Lettere a Lucilio*, a cura di G. Monti, 2 voll., Rizzoli, Milano 1985.

SENOFONTE

- Mem.* *Memorabili*, a cura di A. Santoni, Rizzoli, Milano 1989.
- Simposio* *Simposio*, a cura di A. Giovannelli, La Vita Felice, Milano 2009.

STOICI

- Hulser K. Hulser (a cura di), *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1987.
- SATF Stoici Antichi, *Tutti i frammenti*, secondo la raccolta di H. von

Arnim, a cura di R. Radice,
Rusconi, Milano 1998.

b) Ulteriori indicazioni bibliografiche.

Opere generali

[ARMSTRONG, A. H., *Introduzione alla Filosofia antica* (1957), il Mulino, Bologna 1983].

[BERTI, E., *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Roma-Bari 2007].

BRUNSCHWIG, J. e LLOYD, G. E. R., *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge* (1996), Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2000 [*Il sapere greco. Dizionario critico*, 2 voll., Einaudi, Torino 2005-7].

[CARCHIA, G., *L'estetica antica*, Laterza, Roma-Bari 1999].

[DE ROMILLY, J., *La legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele* (2001), Garzanti, Milano 2005].

[DONINI, P. e FERRARI, F., *L'esercizio della ragione nel mondo classico. Profilo della filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005].

FREDE, M., *Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1987.

GOTTLIEB, A., *The Dream of Reason: A History of Western Philosophy from the Greeks to the Renaissance*, Allen Lane, London 2000.

[HADOT, P., *Che cos'è la Filosofia antica?* (1995), Einaudi, Torino 1998].

IRWIN, T., *Classical Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1999.

OWEN, G. E. L., *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*, a cura di M. Nussbaum, Duckworth, London 1986.

Routledge History of Philosophy, I: From the Beginning to Plato, a cura

di C. C. W. Taylor; II: *From Aristotle to Augustine*, a cura di D. Furley, Routledge, London 1997, 1999.

Filosofi presocratici

BARNES, J., *Early Greek Philosophy*, Penguin, Harmondsworth 1987.

[CAPIZZI, A., *La repubblica cosmica. Appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1982].

[COLLI, G., *La sapienza greca*, 3 voll., Adelphi, Milano 1977-80].

CORNFORD, F. M., *Plato and Parmenides*, Kegan Paul, London 1939.

DE ROMILLY, J., *The Great Sophists in Periclean Athens*, Clarendon Press, Oxford 1992.

DODDS, E. R. (a cura di), *Plato: Gorgias*, testo, introduzione e commento, Clarendon Press, Oxford 1959.

GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, voll. I-III, Cambridge University Press, Cambridge 1962-69.

INWOOD, B., *The Poem of Empedocles*, University of Toronto Press, Toronto 1992.

KAHN, C. H., *The Verb «Be» in Ancient Greek*, Reidel, Dordrecht 1973.

– *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

– *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, riproduzione dell'ed. 1960, Hackett, Indianapolis 1994.

[LESZL, W., *I Presocratici*, La Nuova Italia, Firenze 1982].

[MORO, A., *Breve storia del verbo essere*, Adelphi, Milano 2010].

MOURELATOS, A. P. D., *The Route of Parmenides*, Yale University Press, New Haven 1970.

O'BRIEN, D., *Empedocles' Cosmic Cycle*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.

OSBORNE, C., *Rethinking Early Greek Philosophy: Hippolytus and the Pre-Socratics*, Duckworth, London 1987.

SCHOFIELD, M., *An Essay on Anaxagoras*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

TAYLOR, C. C. W. (a cura di), *Plato: Protagoras*, ed. riveduta, Clarendon Press, Oxford 1991.

[WARREN, J., *I presocratici* (2007), Einaudi, Torino 2009].

Sofisti

[CASSIN, B., *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia* (1995), Jaca Book, Milano 2002].

DE ROMILLY, J., *The Great Sophists in Periclean Athens*, Clarendon Press, Oxford 1992.

KERFERD, G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge 1981 [*I sofisti*, il Mulino, Bologna 1988].

[TAURECK, B., *Die Sophisten. Eine Einführung*, Panorama Verlag, Wiesbaden 2005].

[UNTERSTEINER, M., *I sofisti*, Bruno Mondadori, Milano 1996].

Socrate e Platone

ALLEN, R. E., *Plato's Euthyphro and the Early Theory of Forms*, Routledge & Kegan Paul, London 1970.

– (a cura di), *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge & Kegan Paul, London 1965.

ANNAS, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford University Press, Oxford 1981.

BLONDELL, R., *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge

University Press, Cambridge 2002.

BRANDWOOD, L., *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

BRICKHOUSE, T. C., e SMITH, N. D., *Socrates on Trial*, Oxford University Press, Oxford 1989.

– *Plato's Socrates*, Oxford University Press, New York 1994.

DOVER, K. (a cura di), *Plato: Symposium*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

[ERLER, M., *Platone. Un'introduzione* (2006), Einaudi, Torino 2008].

[FIGAL, G., *Socrate*, il Mulino, Bologna 2000].

GOSLING, J. C. B., *Plato*, Routledge & Kegan Paul, London 1973.

HACKFORTH, R., *Plato's Examination of Pleasure*, Cambridge University Press, Cambridge 1945.

IRWIN, T., *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*, Clarendon Press, Oxford 1977.

KAHN, C. H., *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

KRAUT, R. (a cura di), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

LEDGER, G. R., *Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*, Clarendon Press, Oxford 1989.

MEINWALD, C. C., *Plato's Parmenides*, Oxford University Press, New York 1991.

MORROW, G. R. (a cura di), *Plato's Epistles*, 2^a ed., Bobbs-Merill, Indianapolis 1962.

[REALE, G., *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1997].

ROBINSON, R., *Plato's Earlier Dialectic*, Clarendon Press, Oxford 1953.

ROWE, C. J. (a cura di), *Plato: Phaedrus*, Aris & Phillips, Warminster 1986.

RYLE, G., *Plato's Progress*, Cambridge University Press, Cambridge 1966.

SAUNDERS, T. J., *Plato's Penal Code*, Clarendon Press, Oxford 1991.

SAYRE, K. M., *Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved*, Princeton University Press, Princeton 1983.

STONE, I. F., *The Trial of Socrates*, Little-Brown, Boston 1988.

TAYLOR, C. C. W., *Socrates: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 1998.

[TRABATTONI, F., *Platone*, Carocci, Roma 1998].

[VEGETTI, M., *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003].

VLASTOS, G., *Platonic Studies*, 2^a ed., Princeton University Press, Princeton 1981.

– *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 1991 [*Socrate. Il filosofo dell'ironia complessa* (1991), La Nuova Italia, Firenze 1998].

[– *Studi socratici* (1993), Vita e Pensiero, Milano 2003].

WHITE, N. I., *A Companion to Plato's Republic*, Hackett, Indianapolis 1979.

[WIELAND, W., *Plato und die Formen des Wissens*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999²].

[WOLF, U., *La filosofia come ricerca della felicità. I dialoghi giovanili di Platone* (1996), Raffaello Cortina, Milano 2001].

Aristotele

ACKRILL, J. L., *Aristotle the Philosopher*, Oxford University Press, Oxford 1981 [*Aristotele*, il Mulino, Bologna 1993].

ANSCOMBE, G. E. M. e GEACH, P. T., *Three Philosophers*, Blackwell, Oxford 1961.

BAMBROUGH, R. (a cura di), *New Essays on Plato and Aristotle*, Routledge & Kegan Paul, London 1965.

BARNES, J. (a cura di), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

– *Aristotle: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2000 [*Aristotele*, Einaudi, Torino 2002].

BARNES, J., SCHOFIELD, M. e SORABJI, R. (a cura di), *Articles on Aristotle*, I: *Science*; II: *Ethics and Politics*; III: *Metaphysics*; IV: *Psychology and Aesthetics*, Duckworth, London 1975.

[BERTI, E. (a cura di), *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997].

[– *Nuovi studi aristotelici*, 4 voll., Morcelliana, Brescia, 2004-10].

BROADIE, S. e ROWE, C. (a cura di), *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2002.

IRWIN, T. H., *Aristotle's First Principles*, Oxford University Press, Oxford 1988 [*I principî primi di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1996].

JAEGER, W., *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, trad. di R. Robinson, 2^a ed., Clarendon Press, Oxford 1948 [*Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, a cura di G. Calogero, La Nuova Italia, Firenze 1935].

KENNY, A., *The Aristotelian Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1978.

– *Aristotle on the Perfect Life*, Clarendon Press, Oxford 1992.

KRAUT, R., *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2002.

LEAR, J., *Aristotle and Logical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

LLOYD, G. E. R., *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1968 [*Aristotele: sviluppo e struttura del suo pensiero*, il Mulino, Bologna 1985].

MEIKLE, S., *Aristotle's Economic Thought*, Clarendon Press, Oxford 1995.

ROSS, W. D., *Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1924.

– *Aristotle's Physics*, Clarendon Press, Oxford 1936.

SORABJI, R., *Time, Creation and the Continuum*, Duckworth, London 1983.

– *Matter, Place and Motion: Theories in Antiquity and their Sequel*, Duckworth, London 1988.

WATERLOW, S., *Passage and Possibility: A Study of Aristotle's Modal Concepts*, Clarendon Press, Oxford 1982.

[WIELAND, W., *La fisica di Aristotele* (1970²), il Mulino, Bologna 1993].

Filosofia ellenistica

ALGRA, K., BARNES, J., MANSFELD, J. e SCHOFIELD, M., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

ANNAS, J. E. e BARNES, J., *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

ASMIS, E., *Epicurus' Scientific Method*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1984.

BARNES, J., BRUNSCHWIG, J., BURNYEAT, M. e SCHOFIELD, M., *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

BURNYEAT, M., *The Sceptical Tradition*, University of California Press, Berkeley 1983.

[CHIESARA, M. L., *Storia dello scetticismo greco*, Einaudi, Torino 2003].

FURLEY, D. J., *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton University Press, Princeton 1967.

[LÉVY, C., *Le filosofie ellenistiche* (1997), Einaudi, Torino 2002].

LONG, A. A., *Hellenistic Philosophy*, 2^a ed., University of California Press, Berkeley 1986 [*La Filosofia ellenistica. Stoici, epicurei, scettici*, il Mulino, Bologna 1997].

RIST, J. M., *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.

– *Epicurus: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 1972.

SHARPLES, R. W., *Stoics, Epicureans and Sceptics*, Routledge, London 1994.

Filosofia romana e di età imperiale

ARMSTRONG, A. H. (a cura di), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1970.

BAILEY, C., *Titi Lucretii Cari de Rerum Natura Libri Sex*, 3 voll., Oxford University Press, Oxford 1947.

BARNES, J. e GRIFFIN, M., *Philosophia Togata*, voll. I e II, Clarendon Press, Oxford 1989, 1997.

[BETTETINI, M., *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2008].

[BROWN, P., *Agostino d'Ippona* (2000²), Einaudi, Torino 2005].

[CAMBIANO, G., *La Filosofia in Grecia e a Roma*, Laterza, Roma-Bari 1987].

CLARK, G. e RAJAK, T., *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World*, Oxford University Press, Oxford 2002.

DILLON, J., *The Middle Platonists*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1977.

DODDS, E. R. (a cura di), *Proclus: The Elements of Theology*, 2^a ed., Clarendon Press, Oxford 1992.

[– *Neoplatonismo, Il nuovo melangolo*, Genova 2007].

GRIFFIN, M. T., *Seneca, a Philosopher in Politics*, Oxford University Press, Oxford 1976.

[HADOT, P., *Plotino o la semplicità dello sguardo* (1997), Einaudi, Torino 1999].

[– *Esercizi spirituali e filosofia antica* (2002), Einaudi, Torino 2005].

[HORN, CH., *Sant'Agostino* (1995), il Mulino, Bologna 2005].

LLOYD, A. C., *The Anatomy of NeoPlatonism*, Clarendon Press, Oxford 1990.

O'BRIEN, D., *Plotinus on the Origin of Matter*, Bibliopolis, Napoli 1991.

O'DONNELL, J. J., *Augustine: Confessions*, 3 voll., Clarendon Press, Oxford 1992.

O'MEARA, D. J., *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, Clarendon Press, Oxford 1993.

RIST, J., *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1967 [*Plotino. La via verso la realtà*, Il nuovo melangolo, Genova 1995].

SEDLEY, D., *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

STUMP, E. e KRETZMANN, N., *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

Logica

[CALOGERO, G., *Storia della logica antica*, Laterza, Bari 1967].

KNEALE, W. C. e KNEALE, M., *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford 1962 [*Storia della logica*, Einaudi, Torino 1972].

ŁUKASIEWICZ, L., *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, 2^a ed., Clarendon Press, Oxford 1957.

MATES, B., *Stoic Logic*, 2^a ed., University of California Press, Berkeley 1961.

[NATALI, C. e FERRARI, F. (a cura di), *Modelli di ragionamento nella filosofia antica*, Laterza, Roma-Bari 1994].

NUCHELMANS, G., *Theories of the Proposition*, North-Holland, Amsterdam 1973.

PATZIG, G., *Aristotle's Theory of the Syllogism*, Reidel, Dordrecht 1968.

PRIOR, A. N., *Time and Modality*, Clarendon Press, Oxford 1957.

Teoria della conoscenza

BOSTOCK, D., *Plato's Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford 1988.

[CASSIRER, E., *Da Talete a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1984].

[FRITZ, K., VON, *Le origini della scienza in Grecia* (1971), il Mulino, Bologna 1988].

HANKINSON, R. J., *The Sceptics*, Routledge, London 1994.

MCKIRAHAN, R. D., *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton University Press, Princeton 1992.

SCHOFIELD, M., BURNYEAT, M. e BARNES, J., *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Clarendon Press, Oxford 1980.

WHITE, N. P., *Plato on Knowledge and Reality*, Hackett, Indianapolis

1976.

Filosofia della fisica

BOBZIEN, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1998.

HANKINSON, R. J., *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Clarendon Press, Oxford 1998.

HOENEN, P., *Cosmologia*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1949.

[SAMBURSKY, S., *Il mondo fisico dei greci* (1956), Feltrinelli, Milano 1959].

SORABJI, R., *Necessity, Cause, and Blame*, Duckworth, London 1980.

– *Time, Creation and the Continuum*, Duckworth, London 1983.

WATERLOW, S., *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics*, Clarendon Press, Oxford 1982.

Metafisica

BARNES, J. e MIGNUCCI, M. (a cura di), *Matter and Metaphysics*, Bibliopolis, Napoli 1988.

[BERTI, E., *Introduzione alla metafisica*, Utet, Torino 1993].

FINE, G., *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Clarendon Press, Oxford 1993.

GRAHAM, D. W., *Aristotle's Two Systems*, Oxford University Press, Oxford 1987.

MALCOLM, J., *Plato on the Self-Predication of Forms*, Clarendon Press, Oxford 1991.

SCALTSAS, T., *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1994.

Filosofia della mente

ANNAS, J. E., *Hellenistic Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley 1992.

BRUNSCHWIG, J. e NUSSBAUM, M. C. (a cura di), *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

HICKS, R. D. (a cura di), *Aristotle: De anima*, Cambridge University Press, Cambridge 1907.

NUSSBAUM, M. C. (a cura di), *Aristotle: De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton 1978.

NUSSBAUM, M. C. e RORTY, A. O. (a cura di), *Essays on Aristotle's Philosophy of Mind*, Oxford University Press, Oxford 1992.

Etica

ANNAS, J., *Platonic Ethics Old and New*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1999.

BROADIE, S., *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, New York 1991.

GOSLING, J. C. B. e TAYLOR, C. C. W., *The Greeks on Pleasure*, Clarendon Press, Oxford 1982.

INWOOD, B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford 1985.

NUSSBAUM, M. C., *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge 1986 [*La fragilità del bene*, il Mulino, Bologna 2001²].

PRICE, A., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1989.

SCHOFIELD, M. e STRIKER, G., *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

[VEGETTI, M., *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989].

Filosofia della religione

FESTUGIÈRE, A. J., *Epicurus and his Gods*, Blackwell, Oxford 1955.

[JAEGER, W., *La teologia dei primi filosofi greci* (1947), La Nuova Italia, Firenze 1961].

KENNY, A., *The Five Ways*, Routledge, London 1969.

KRETZMANN, N., *The Metaphysics of Theism*, Oxford University Press, Oxford 1999.

[WEISCHEDEL, W., *Il Dio dei filosofi I* (1971), Il melangolo, Genova 1988].

Indice dei nomi

- Abbagnano, Marian
 - Abbagnano, Nicola
 - Ackrill, John Lloyd
 - Adeodato
 - Adimanto
 - Adriano, Publio Elio Traiano, imperatore romano
 - Agostino, Aurelio, vescovo d'Ippona, santo
 - Alcibiade
 - Alcmeone di Crotone
 - Alessandro di Afrodisia
 - Alessandro III, *detto* Magno, re di Macedonia
 - Alighieri, Dante
 - Allen, Reginald E.
 - Ambrogio, Aurelio, vescovo di Milano, santo
 - Aminta III, re di Macedonia
 - Ammonio Sacca
 - Anassagora
 - Anassimandro di Mileto
 - Anassimene di Mileto
 - Andronico di Rodi
 - Anito
 - Anscombe, Gertrude E. M.
 - Antigono II Gonata, re di Macedonia
 - Arcesilao
 - Archita
 - Aristofane
 - Aristotele
 - Armstrong, Arthur Hilary
 - Arnold, Matthew
 - Arriano di Nicomedia, Lucio Flavio
 - Aspasio
 - Augusto, Gaio Giulio Cesare Ottaviano, imperatore romano
-
- Bambrough, Renford
 - Barnes, Jonathan
 - Beccaria, Cesare

- Bennett, Maxwell R.
 - Bodnár, Istvan
 - Boezio, Anicio Manlio Torquato Severino
 - Bolt, Robert
 - Boswell, James
 - Brandwood, Leonard
 - Bruno, Giordano
 - Buonarroti, Michelangelo
-
- Callicle
 - Callistene
 - Campanella, Tommaso
 - Cantor, Georg
 - Calcidio
 - Caligola, Gaio Giulio Cesare Germanico, imperatore romano
 - Carmide
 - Carneade
 - Casanova, Angelo
 - Case, Thomas
 - Casson, Lionel
 - Catone, Marco Porcio, *detto* il Censore
 - Cebete Tebano
 - Celso
 - Chiodi, Pietro
 - Cicerone, Marco Tullio
 - Ciro II, *detto* Il Grande, re di Persia
 - Cleante
 - Clemente Alessandrino
 - Cleopatra VII, regina d'Egitto
 - Codignola, Ernesto
 - Coleridge, Samuel Taylor
 - Colonna, Vittoria
 - Colote di Lampsaco
 - Conte, Amedeo Giovanni
 - Cosimo de' Medici, *detto* il Vecchio
 - Cratete di Tebe, *detto* il Cinico
 - Crisippo di Soli
 - Crizia
 - Croce, Benedetto

- Darwin, Charles
- Decio, Gaio Messio Quinto Traiano, imperatore romano
- Demetrio Falereo
- Democrito
- Demostene
- Derrida, Jacques
- Descartes, René
- Diodoro Crono
- Diodoto
- Diogene di Enoanda
- Diogene di Sinope, *detto* il Cinico
- Diogene Laerzio
- Dione di Siracusa
- Dionigi I, tiranno di Siracusa
- Dionigi II, tiranno di Siracusa
- Dionisodoro
- Domiziano, Tito Flavio, imperatore romano
- Dorandi, Tiziano
- Dryden, John

- Eco, Umberto
- Eliot, George
- Empedocle
- Enesidemo di Cnosso
- Ennio, Quinto
- Epicuro
- Epitteto
- Eraclito
- Ermia
- Erodoto
- Eschilo
- Esiodo
- Euclide
- Eudemo da Rodi
- Eumene I, re di Pergamo
- Euripide
- Eutidemo
- Evalto

- Faraday, Michael

- Ficino, Marsilio
 - Fidia
 - Filippo II, re di Macedonia
 - Filone di Larissa
 - Fortenbaugh, William W.
 - Frede, Michael
 - Frege, Gottlob
-
- Gaetano di Thiene, santo
 - Galeno di Pergamo
 - Galilei, Galileo
 - Gallio (fratello di Seneca)
 - Geach, Peter
 - Gentile, Giovanni
 - Gesù di Nazaret
 - Giovanni Battista, santo
 - Girolamo, Sofronio Eusebio, santo
 - Giulio Cesare, Gaio
 - Giustiniano I, Flavio Pietro Sabbazio, *detto* il Grande, imperatore d'Oriente
 - Giustino di Nablus
 - Glaucone
 - Gorgia da Lentini
 - Gottlieb, Anthony
 - Griffin, Miriam
 - Grilli, Alessandro
-
- Habermas, Jürgen
 - Hacker, Peter Michael Stephan
 - Hankinson, Robert J.
 - Harrington, John
 - Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
 - Heidegger, Martin
 - Hume, David
-
- Idomeneo di Lampsaco
 - Ierocle di Alessandria
 - Ippia di Elide
-
- Jaeger, Werner
 - Jones, Roger

- Kant, Immanuel
 - Kenny, Anthony
 - Kneale, Martha
 - Kneale, William Calvert
 - Kraut, Richard
 - Kretzmann, Norman
-
- Lamprocle
 - Ledger, Gerard R.
 - Leonte di Salamina
 - Leucippo di Mileto
 - Lloyd, Geoffrey Ernest Richard
 - Locke, John
 - Long, Anthony Arthur
 - Lucrezio Caro, Tito
-
- Machiavelli, Niccolò
 - Marco Evangelista, santo
 - Marco Antonio
 - Marco Aurelio Antonino Augusto, imperatore romano
 - Marsilio da Padova
 - Martelli, Claudio
 - Meinwald, Constance C.
 - Melisso di Samo
 - Memmio, Gaio
 - Meneceo
 - Metrodoro di Chio
 - Milton, John
 - Monica, santa
 - More, Thomas
 - Mosè
 - Most, Glenn W.
 - Myrto
-
- Neleo di Scepsi
 - Nerone, Lucio Domizio Enobarbo, imperatore romano
 - Newton, Isaac
 - Nicomaco
 - North, Thomas
 - Nussbaum, Martha

- Olimpiodoro di Tebe
- O'Meara, Dominic J.
- Omero
- Origene di Alessandria
- Owen, Gwilym E. L.

- Paley, William
- Panezio di Rodi
- Paolo di Tarso, santo
- Parmenide
- Pausania di Gela
- Pavolini, Luca
- Peano, Giuseppe
- Penner, Terry
- Penny, Nicholas
- Pericle
- Pico della Mirandola, Giovanni
- Pirrone di Elide
- Pitagora
- Pitocle
- Pizia
- Platone
- Plotino
- Plutarco
- Pomponazzi, Pietro
- Pope, Alexander
- Porfirio
- Posidonio di Apamea
- Prior, Arthur Norman
- Prodico
- Protagora

- Ross, William David
- Russell, Bertrand
- Ryle, Gilbert

- Sanna, Giovanni
- Santippe
- Sanzio, Raffaello
- Schiller, Friedrich

- Schofield, Malcolm
 - Schopenhauer, Arthur
 - Scoto, Giovanni Duns
 - Sedley, David Neil
 - Seneca, Lucio Anneo
 - Senofane di Colofone
 - Senofonte
 - Serse I, re di Persia
 - Sesto Empirico
 - Shakespeare, William
 - Silla, Lucio Cornelio
 - Simmia di Rodi
 - Socrate
 - Sofocle
 - Solone
 - Sorabji, Richard
 - Speusippo
 - Spinelli, Altiero
 - Spinoza, Baruch
 - Strabone
 - Stratone di Lampsaco
-
- Talete di Mileto
 - Temple, J. T.
 - Tennyson, Alfred
 - Teodosio I, imperatore romano
 - Teofrasto
 - Thompson, D'Arcy Wentworth
 - Timocrate
 - Timone
 - Tolomeo I Sotere, sovrano d'Egitto
 - Tolomeo II Filadelfo, sovrano d'Egitto
 - Tolomeo IV Filopatore, sovrano d'Egitto
 - Tommaso d'Aquino, santo
 - Trasimaco
 - Trinchero, Mario
 - Tullia
-
- Vico, Giambattista
 - Vittorino, Gaio Mario

- Vlastos, Gregory
- Waterlow, Sarah
- Weierstrass, Karl
- Wittgenstein, Ludwig
- Wordsworth, William
- Zenone di Cizio
- Zenone di Elea